LIBRARY OF PRINCETON
OCT 17 1901
THEOLOGICAL SEMINARY.

BV 670 .M514 1900
Michiels, Andreas.
L'origine de l'´episcopat

L'ORIGINE DE L'ÉPISCOPAT

L'ORIGINE DE L'ÉPISCOPAT

ÉTUDE

SUR

LA FONDATION DE L'ÉGLISE, L'ŒUVRE DES APOTRES

ET

LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉPISCOPAT

AUX DEUX PREMIERS SIÈCLES

DISSERTATION

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

POUR

L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR

PAR

l'abbé André MICHIELS

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR DE DOGME AU SÉMINAIRE DE MALINES

LOUVAIN

TYPOGRAPHIE DE JOSEPH VAN LINTHOUT

imprimeur de l'Université

1900

EMINENTISSIMO · AC · REVERENDISSIMO

SANCTÆ · ROMANÆ · ECCLESIÆ · PRINCIPI

PETRO · LAMBERTO
CARDINALI GOOSSENS

ARCHIEPISCOPO · MECHLINIENSI

PRIMATI · BELGII

ORDINIS · LEOPOLDINI · MAGNO · DECURIONI

DIVINARUM · HUMANARUMQUE · SCIENTIARUM

FAUTORI · INSIGNI

GREGIS · PASTORI · VIGILANTISSIMO

CLERI · POPULIQUE · PATRI · AMANTISSIMO

IN · PERENNE · GRATI · ANIMI

AC · FILIALIS · AMORIS · TESTIMONIUM

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

ADOLPHO · HEBBELYNCK

SANCTITATIS · SUÆ · PRÆLATO · DOMESTICO

ECCL. · CATHEDR. · GANDAVENSIS · CANONICO · HONORARIO

SACRÆ · THEOLOGIÆ · DOCTORI

ORDINIS · LEOPOLDINI · BELGII · DECURIONI

SOC. · ASIAT. · PARIS. · SOCIO

UNIVERSITATIS · CATHOLICÆ · RECTORI · MAGNIFICO

&

VIRO · EXIMIO · DOCTISSIMO

JACOBO · FORGET

SACRÆ · THEOLOGIÆ · DOCTORI

ECCL. · CATHEDR. · NAMURCENSIS · CANONICO · HONORARIO

ORDINIS · LEOPOLDINI · EQUITI

DOGMATICÆ · GENERALIS · LINGUÆ · ARABICÆ

ET · PHILOSOPHIÆ · MORALIS

ANTECESSORI · PERITISSIMO

SUORUM · STUDIORUM · MODERATORI

HANC · SUAM · LUCUBRATIONEM · DEVOTISSIMO · ANIMO

D. D. D.

AUCTOR.

PRÉFACE.

La question de l'origine de l'épiscopat est une de ces questions vitales à la fois religieuses et historiques qui revêtent le plus d'actualité.

L'Église catholique, dont l'autorité repose sur le principe de la succession apostolique, affirme et maintient que l'épiscopat dérive des dispositions formelles du Christ même. Elle enseigne que les évêques, en leur qualité de successeurs des Apôtres, sont supérieurs aux simples prêtres et constituent le premier ordre de la hiérarchie divinement instituée.

La constitution de l'Église est, en effet, de droit divin. Elle ne tire son origine ni de la nature ni des conventions humaines, mais elle vient de Dieu par Jésus-Christ. Dieu le Père a envoyé son Fils Jésus-Christ pour sauver les hommes. En vertu de la puissance sans bornes qui lui a été donnée, Jésus-Christ a délégué ses Apôtres avec la mission de prêcher l'Évangile à toutes les nations, de conférer les sacrements et de conduire les fidèles au salut, leur promettant son assistance jusqu'à la fin des temps. Se conformant à la volonté de leur Maître, les Apôtres non seulement ont institué et organisé l'Église, mais encore ils ont assuré la transmission de leurs pouvoirs en créant les évêques qui devaient recueillir leur succession. Ces évêques à leur tour agirent de même et c'est ainsi que, de génération en génération, les prérogatives du corps apostolique ont été transférées d'une manière légitime et régulière jusqu'aux évêques de nos jours.

La succession apostolique de l'épiscopat implique donc nécessairement l'institution divine d'une Église organisée, dotée par son Fondateur même d'une constitution hiérarchique.

Le système protestant est évidemment le contre-pied de la doctrine catholique. Rebelles au pouvoir de l'Église, les réformés s'appliquèrent à infirmer l'autorité de la hiérarchie pour mieux justifier leur refus d'obéissance. Ils modifièrent radicalement la notion traditionnelle de l'Église. Au lieu de considérer celle-ci comme une société visible de fidèles gouvernés par les Apôtres et par les évêques, leurs successeurs légitimes, ils la firent consister essentiellement dans une chose invisible connue de Dieu seul, dans l'union des hommes avec Dieu par les liens du culte intérieur et de la foi. En théorie, il ne peut y avoir pour les protestants d'intermédiaire d'aucun genre entre l'âme et le Christ. Partant de ce principe, ils rejettent l'autorité de l'Église, l'efficacité des sacraments, l'origine divine de la hiérarchie, le caractère surnaturel du prêtre, la succession apostolique des évêques et leur supériorité sur les simples prêtres. Ils proclament le caractère laïque de tous les ministres et le sacerdoce universel du peuple chrétien. Seuls les anglicans sont disposés à admettre l'institution apostolique de l'épiscopat; les autres variétés du protestantisme s'accordent pour la contester, sans parvenir toutefois à s'entendre sur une explication qui rende positivement compte des faits ainsi que de l'organisation de l'Église primitive.

Au cours de ce siècle et particulièrement de nos jours où le grand débat historique entre les catholiques et ceux qui ne le sont pas porte sur les origines chrétiennes, bien des travaux ont été entrepris, bien des essais tentés, bien des hypothèses préconisées pour expliquer la formation de l'épiscopat en dehors de toute volonté positive de Jésus-Christ. On voudrait en faire, de même que de toute la hiérarchie, une institution purement humaine appelée progressivement à l'existence sous l'action combinée de divers

facteurs : le besoin aurait créé l'organe. L'école évolutionniste la plus récente trouve que la synagogue juive, et surtout les associations religieuses du paganisme ont exercé une influence sensible sur l'organisation des premières communautés chrétiennes, bien que celles-ci ne reproduisent aucun type déterminé de ces associations. C'est au nom de la science que les historiens soi-disant indépendants prétendent repousser l'institution des évêques par les Apôtres et leur supériorité originelle sur les prêtres. Les études historiques prouveraient même, à les entendre, qu'il y a entre l'organisation de l'Église primitive et la constitution de l'Église catholique, un contraste irréductible qui s'impose à tous les esprits non prévenus.

Puisque des controverses si vives s'agitent encore aujourd'hui autour de cette question fondamentale dans les revues et les livres, dans les écoles et les académies, nous avons cru, sur le conseil de professeurs aussi dévoués que savants, rendre un service utile à la vérité en consacrant notre dissertation doctorale à l'étude de l'épiscopat, de son origine et de son histoire au cours des deux premiers siècles. Pour entreprendre ce travail nous ne comptions pas seulement, après l'assistance divine, sur les connaissances théologiques acquises au pied de la chaire de maîtres distingués, mais aussi et surtout, sur l'aide toute spéciale et les puissantes lumières que nous étions assuré de trouver dans leur bienveillante direction. Ce nous est un agréable devoir de leur en exprimer ici toute notre reconnaissance, notamment à M. le docteur Forget, professeur de théologie dogmatique générale, et à M. le docteur Cauchie, professeur d'histoire ecclésiastique.

* * *

Le plan que nous avons suivi nous parait simple et naturel. Il s'agissait avant tout de mettre en lumière un fait historique. Nous avons donc parcouru les documents qui pouvaient nous

fournir des renseignements; nous avons analysé principalement les témoignages contemporains, en y notant les faits dûment attestés, ainsi que toutes les particularités de nature à éclairer le débat.

En guise d'introduction, nous nous sommes demandé si Jésus-Christ a manifesté sa volonté touchant l'épiscopat, si c'est dans l'enseignement des Évangiles qu'il faut chercher l'origine de cette institution. En tout cas Jésus a dû subordonner la création de l'épiscopat à la fondation d'une Église hiérarchiquement constituée. De là, LIVRE I. *Jésus-Christ fondateur de l'Église d'après les Evangiles;* l'organisation, en principe, existe donc de droit divin.

Ensuite se pose la question de fait : comment l'Église a-t-elle été constituée? LIVRE II. *Premier établissement de l'Eglise à Jérusalem par les Apôtres.*

Bientôt, dès la dispersion des Apôtres au sein des nations, apparaissent des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι : quels sont-ils? Peut-on constater leur existence dans toutes les communautés? Quelle est leur relation avec les évêques? LIVRE III. *Les* πρεσβύτεροι *et les* ἐπίσκοποι *du premier siècle.*

Quelle a donc été l'œuvre des Apôtres? Ont-ils organisé les communautés qu'ils fondaient et comment? Y a-t-il eu dès le début unité d'organisation? LIVRE IV. *L'organisation des églises à l'époque apostolique.*

A cette organisation faite par les Apôtres se rattachent : LIVRE V. *Les listes épiscopales de Rome, Antioche, Alexandrie et Jérusalem,* qui remontent jusqu'aux Apôtres.

LIVRE VI. *L'épiscopat au II^e^ siècle.*

Enfin, comme synthèse générale et en confirmation des faits, le LIVRE VII expose la doctrine de *La succession apostolique et de l'origine divine de l'épiscopat.*

BIBLIOGRAPHIE.

—

I. Principales sources :

Le Nouveau Testament.
Les œuvres des Pères Apostoliques (édition Funk).
La littérature patristique du IIe siècle.
L'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe (éditions Migne et Heinichen).

* *

II. Auteurs :

BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, t. 1. Antverpiæ, 1612.

BATIFFOL, *L'Eglise naissante :* III, *Les institutions hiérarchiques de l'Église*, dans la *Revue biblique*, t. 4. Paris, 1895.

BAUR, *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche.* Tübingen, 1838.

BEYSCHLAG, *Die Christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testam.* Harlem, 1874.

BICKELL, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. 2. Marburg, 1849.

BINGHAM, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*, ex lingua anglicana in latinam vertit Grischovius, t. 1. Halæ, 1724.

CORNELY, KNABENBAUER, DE HUMMELAUER, *Cursus Scripturæ sacræ.* Parisiis, 1886-.

CYPRIANI *(S. Thasci Caecilii), Opera omnia recensuit et commentario critico instruxit Hartel*, 3 vol. Vindoboniae, 1868-71.

DAVENPORT, FRANCISCUS A SANTA CLARA, *Apologia episcoporum seu sacri magistratus propugnatio.* Coloniæ, 1640.

DEISSMANN, *Neue Bibelstudien, Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Erklärug des Neuen Testaments.* Marburg, 1898.

DE SMEDT, *L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle*, dans la *Revue des questions historiques*, t 44 et 50. Paris, 1888, 1891.

DÖLLINGER, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung.* Regensburg, 1860.

DOUAIS, *Origines de l'épiscopat* (dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses*, publiées à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier, t. 1. Paris, Picard, 1899).

DUCHESNE, *Les origines chrétiennes* (leçons d'histoire ecclésiastique professée à l'Ecole supérieure de théologie de Paris; en autographie).

— *Le Liber pontificalis*, t. 1. Paris, 1886.

— *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 1. Paris, 1894.

FOUCART, *Associations religieuses chez les Grecs.* Paris, 1873.

FOUARD, *Origines de l'Eglise :*
Vie de N.-S. Jésus-Christ, 2 vol., 10e éd. Paris, 1898.
S. Pierre, 5e éd. Paris, 1896.
S. Paul, ses missions, 3e éd. Paris, 1898.
S. Paul, ses dernières années, 2e éd. Paris, 1899.
FREPPEL, *Les Pères apostoliques et leur époque*, 4e éd. Paris, 1885.
— *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles*, 3e éd. Paris, 1886.
FUNK, *Opera Patrum Apostolicorum*. Tubingae, 1887.
— *Zur Frage nach dem Paptskatalog Hegesipps (Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, B. 1, Paderborn, 1897, n. XVII).
GOBET, *De l'origine divine de l'épiscopat*, thèse de doctorat. Fribourg en Suisse, 1898.
GORE, *The Ministry of the Christian Church*. London, 1889.
GRISAR, *Der Ursprung der bischöflichen Gewalt*, dans le *Zeitschrift f. kath. Theologie*. Innsbrück, 1884.
HARNACK, *Dogmengeschichte*, B. 1, 3 Aufl. Freiburg i. Br. 1894.
— *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius : Chronologie*, B. 1. Leipzig, 1897.
— *Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur älteste Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur herausgegeben von Gebhardt u. Harnack*, II, 1, 2). Leipzig, 1884.
HATCH, *Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum*, übersetzung von Harnack. Giessen, 1883.
HEINICHEN, *Eusebii P. Scripta historica* edidit, t. 3. Lipsiae, 1868-70.
HOLTZMANN, *Lehrbuch des Neutest. Theologie*. Freiburg i. Br. 1897.
KNELLER, *Petrus als Felsengrund der Kirche*, dans les *Stimmen aus Maria Laach*, t. 50. Freiburg i. Br. 1896.
KÜHL, *Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen*. Berlin, 1885.
LANGEN, *Geschichte der römischen Kirche*. Bonn, 1881.
LECHLER, *Das apostolische und das nachtapostolische Zeitalter*, 3e Aufl. Karlsruhe u. Leipzig, 1885.
LECLER, *De Romano S. Petri episcopatu* (thèse de doctorat). Lovanii, 1888.
LEQUIEN, *Oriens christianus*, t. 3. Parisiis, 1740.
LESQUOY, *De Regimine ecclesiastico juxta Patrum apostolicorum doctrinam* (thèse de doctorat). Lovanii, 1881.
LIGHTFOOT, *St. Pauls epistle to the Philippians*. Diss. I : *The christian ministry*. London, 1896.
— *The Apostolic Fathers :*
Part I. S. Clement of Rome, 2 vol. London, 1890.
Part II. S. Ignatius ; S. Polycarp, 2d ed., 3 vol. London, 1889.
LÖNING, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*. Halle, 1889.
LOOFS, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1890.
MAMACHI, *Originum et antiquitatum chistianarum libri XX*. Romæ, 1752.
MIGNE, *Patrologia græca*, Opera omnia S. Justini, S. Irenæi, Clementis

Alexandrini, Origenis, S. Gregorii Nazianzeni, S. Joannis Chrysostomi, Theodoreti, S. Epiphanii, OEcumenii, Theophylacti.

Patrologia latina, Opera omnia Tertulliani, S. Hieronymi, Rabani Mauri.

NATALIS ALEXANDER, *Historia ecclesiastica*, t. 1. Parisiis, 1699.

PALEOTIMI, *Antiquitatum sive originum ecclesiasticarum summa ex probatissimis scriptoribus desumta*. Augustæ Vindelii, 1767.

PALIS, *L'Évêque dans les livres du Nouveau Testament*, dans la *Science catholique*, t. 13. Arras, 1899.

PEARSON, *Vindiciæ Ignatianæ*, ed. Migne, *Patrologia græca*, t. 3.

PETAVIUS, *Opus de theologicis dogmatibus;* t. 8, *Dissertationum ecclesiasticarum libri duo*, et *de ecclesiastica hierarchia*. Barri-ducis, 1870.

RESCH, *Aussercanonische Parralleltexte zu den Evangeliën :* II, *Parralleltexte zu Matthäus und Marcus (Texte und Untersuchungen)*. Leipzig, 1894.

RÉVILLE J., *Les Origines de l'épiscopat*, étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Eglise chrétienne dans l'empire romain, 1re partie. Paris, 1894.

RITSCHL, *Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e Aufl. Bonn, 1857.

ROSE, *La critique nouvelle et les Actes des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, t. 7. Paris, 1898.

ROTHE, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, B. 1. Wittenberg, 1837.

SEYERLEN, *Entstehung des Episcopats*, dans *Zeitschr. f. prakt. Theologie*, 1887.

SOHM, *Kirchenrecht : I, Die geschichtlichen Grundlagen*. Leipzig, 1892.

SOKKOWSKI, *Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten*. Würzburg, 1893.

THEODORI DE MOPSUESTA *in epistolas S. Pauli commentarii*, edidit Swete. Londini, 1882.

TILLEMONT (LENAIN DE), *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. 1 et 2, 2e éd. Paris, 1701.

WEINGARTEN, dans le *Historische Zeitschrift*, t. 45. 1881.

WEIZSAECKER, *Das Apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche*, 2e Aufl. Freiburg i. B., 1892.

— *Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters*, dans les *Jahrbüchern für deutsche Theologie*, 1873.

WERNZ, *Von dem Ursprung der bischöfl. Gewalt*, dans le *Zeitschrift f. kath. Theologie*. Innsbrück, 1887.

ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, t. 3. Erlangen, 1884

Les histoires des premiers siècles de l'Église,
les commentaires de la plus ancienne littérature chrétienne,
les traités théologiques sur l'Église et sur le sacrement de l'Ordre,
le droit canonique et les traités sur l'histoire de ce droit,
les dictionnaires de théologie.

TABLE DES MATIÈRES.

—

PAG.

Préface VII
Bibliographie XI
Table des matières. XV

LIVRE I.

JÉSUS-CHRIST FONDATEUR DE L'ÉGLISE D'APRÈS LES ÉVANGILES.

CHAPITRE I. Le Messie et les douze Apôtres 1
CHAPITRE II. Jésus et la synagogue juive. 9
CHAPITRE III. Mission et pouvoirs des Apôtres 17
Article I. Authenticité des textes 19
§ 1. — Mat. XVI, 16-19 20
A. Dans les écrits du IVe siècle. 23
B. Dans les écrits du IIIe et du IIe siècle . . . 28
C. S. Paul ignore-t-il cette tradition? . . . 34
D. Les auteurs des Évangiles l'ignorent-ils? . 36
§ 2. — Mt. XVIII, 18 48
§ 3. — Mt. XXVIII, 16-20 51
§ 4. — Jean XX, 21-23; XXI, 15-17 55
§ 5. — Mc. XVI, 14-16. 57
Article II. Interprétation des textes 58
§ 1. — Mt. XVI, 17-19; Jean XXI, 15-17 58
§ 2. — Mt. XVIII, 18; XXVIII, 18-20; Mc. XVI, 15, 16; Jean XX, 21-23. 63
CHAPITRE IV. Fondation de l'Église 64

LIVRE II.

PREMIER ÉTABLISSEMENT DE L'ÉGLISE A JÉRUSALEM PAR LES APÔTRES.

CHAPITRE I. La Pentecôte. — L'église de Jérusalem sous les Apôtres 75

Chapitre II. L'imposition des mains 89
Chapitre III. L'institution du diaconat 110

LIVRE III.

LES πρεσβύτεροι ET LES ἐπίσκοποι DU I^er^ SIÈCLE.

Chapitre I. Exposé des opinions et état présent de la question. 118
Article I. Opinion des anciens écrivains ecclésiastiques sur la signification de ces mots 119
Article II. Controverses religieuses lors de la Réforme . 127
Article III. Sentiments des catholiques modernes . . . 131
Article IV. Le caractère des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι d'après les systèmes rationalistes 134
Chapitre II. Les πρεσβύτεροι de l'époque apostolique 142
Le mot πρεσβύτεροι 143
Les Actes : les πρεσβύτεροι de Jérusalem. 145
L'épître de S. Jacques 147
Les Actes : les πρεσβύτεροι des églises fondées par S. Paul 149
Les épîtres pastorales. 151
La première épître de S. Pierre 155
L'épître de S. Clément de Rome 157
L'opposition du mot νεώτεροι 161
L'épître de S. Polycarpe aux Philippiens 166
Conclusion 167
Chapitre III. Les προϊστάμενοι et les ἡγούμενοι. 169
Chapitre IV. Les ἐπίσκοποι 173
Le mot ἐπίσκοποι 173
Les ἐπίσκοποι d'Éphèse, Act. XX, 28 177
Les ἐπίσκοποι de Philippes, Phil. I, 1. 178
Les pasteurs des églises, Éph. IV, 11. 179
Les ἐπίσκοποι des lettres pastorales 180
La première épître de S. Pierre, V, 2, coll. II, 25 . . 186
L'épître de S. Clément de Rome 187
La *Didaché* 199
Conclusion 209
Chapitre V. Rapport entre les anciens et les surveillants . . . 210
Article I. Identité des anciens et des surveillants . . . 210
Article II. Dignité des anciens ou surveillants 218

LIVRE IV.

L'ORGANISATION DES ÉGLISES A L'ÉPOQUE APOSTOLIQUE.

CHAPITRE I. Jérusalem 231
CHAPITRE II. Églises fondées par S. Paul. 247
Article I. Éphèse. La Crète. Philippes. Thessalonique . 247
Article II. Corinthe 253
§ 1. — Lettres de S. Paul aux Corinthiens . . . 255
§ 2. — Lettre de l'église de Rome à l'église de Corinthe 266
Article III. Disciples de S. Paul 270
Conclusion sur l'œuvre d'organisation de S. Paul . . 277
CHAPITRE III. Saint Pierre 278
Articles I. Ses épîtres 278
Article II. Rome 279
§ 1. — Premier siècle 279
§ 2. — Deuxième siècle. *Pasteur* d'Hermas . . . 282
CHAPITRE IV. Épître aux Hébreux et *Didaché* 287
CHAPITRE V. L'Apôtre S. Jean 288
Article I. Apocalypse et troisième épître. 290
Article II. Tradition historique 592
§ 1. — Témoignage de S. Irénée 295
§ 2. — Église de Smyrne vers le milieu du IIe siècle. 296
§ 3. — S. Ignace d'Antioche 297
§ 4. — Fragment de Muratori 297
§ 5. — Clément d'Alexandrie. 298
§ 6. — Tertullien 299
§ 7. — Tradition sur Papias 300
APPENDICE. — L'histoire ecclésiastique ne connaît qu'un Jean en Asie Mineure aux environs de l'an 100 . . . 301

LIVRE V.

LES LISTES ÉPISCOPALES DE ROME, ANTIOCHE, ALEXANDRIE ET JÉRUSALEM.

CHAPITRE I. Rome 306
Article I. Catalogue épiscopal d'Hégésippe 309
Article II. Catalogue épiscopal de S. Irénée. 315

Article III. Confirmation de la valeur historique de la liste épiscopale de Rome 319
§ 1. — Le silence des documents primitifs . . . 320
§ 2. — Listes divergentes. 325
§ 3. — Tertullien n'offre aucun vestige d'une tradition opposée 328
Chapitre II. Antioche. 337
Chapitre III. Alexandrie. 342
Chapitre IV. Jérusalem 349
Article I. Église judéo-chrétienne 350
Article II. Église grecque 359

LIVRE VI.

L'ÉPISCOPAT AU IIe SIÈCLE.

Chapitre I. Les églises de Corinthe, d'Athènes, de Philippes et de la Crète 364
Chapitre II. Témoignages de S. Justin et d'Hégésippe. . . . 368
Chapitre III. Églises d'Asie Mineure 371
Chapitre IV. Controverse pascale 376

LIVRE VII.

LA SUCCESSION APOSTOLIQUE ET L'ORIGINE DIVINE DE L'ÉPISCOPAT.

Chapitre I. Les Pastorales 384
Chapitre II. L'épître de l'église de Rome écrite par Clément. . 387
Chapitre III. S. Ignace d'Antioche. 390
Chapitre IV. Hégésippe et S. Irénée 403
Chapitre V. Argument théologique. 413
Appendice I. — Opinions de Théodore de Mopsueste et de Raban Maur 418
Appendice II. — Sentiment de S. Jérôme 420
Table des principaux passages du Nouveau Testament et de l'ancienne littérature chrétienne expliqués dans cette dissertation. 429
Tableau synoptique des évêques connus aux deux premiers siècles.

LIVRE I.

JÉSUS-CHRIST FONDATEUR DE L'ÉGLISE

D'APRÈS LES

ÉVANGILES.

CHAPITRE I.

LE MESSIE ET LES DOUZE APOTRES.

Jean-Baptiste, le Précurseur, prêchait la pénitence dans le désert de Juda, sur les rives du Jourdain. Il annonçait aux Juifs l'avènement du royaume de Dieu : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche. » (Mt. III, 2). Ce royaume devait être établi par le Messie : « Viendra un plus puissant que moi, lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint. » (Mt. III, 11; Mc. I, 7; Lc. III, 16; Jean. I, 20; III, 26-30).

A la naissance de Jean, son père Zacharie avait prédit la destinée de son fils : « Tu seras appelé prophète du Très-Haut; tu marcheras devant le Seigneur pour lui préparer les voies. » (Lc. I, 76). Cette prophétie se réalisa : non seulement Jean prépara par sa prédication les esprits et les cœurs à accueillir le Messie, mais il le désigna du doigt : « Voici l'agneau de Dieu », dit-il, en montrant la personne de Jésus, « voici celui qui ôte le péché du monde. » (Jean I, 29, 38). Ainsi Jean fut « plus que prophète », il fut le héraut envoyé devant le Seigneur pour lui préparer les voies (Mt. XI, 10; Lc. VII, 27).

Le Messie, dont Jean annonça la venue et reconnut la présence, c'est Jésus.

Tout le christianisme, tout l'Évangile repose sur cette vérité fondamentale que Jésus est le Messie et qu'il s'est donné comme tel[1].

Dès avant sa naissance, Jésus fut annoncé comme celui qui vient sauver son peuple de ses péchés (Mt. I, 21), et dans son baptême, l'Esprit-Saint descendit sur lui sous la figure d'une colombe, en même temps que cette voix se fit entendre du ciel : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances. » (Mt. III, 13-17; Mc. I, 9-11; Lc. III, 22). Ainsi fut manifestée la dignité messianique de Jésus à l'entrée de sa vie publique. Où trouver d'ailleurs la raison suffisante de la mission de Jean, si Jésus n'est pas le Messie (Mt. III, 1-17; Mc. I, 1-11; Lc. III, 1-22; Jean I, 15-24)?

Bientôt la violence d'Hérode met fin au ministère de Jean, qui est jeté en prison. C'est alors que Jésus se retire en Galilée pour y commencer ses prédications : « Faites pénitence, » dit-il, en reprenant les graves avertissements de son Précurseur, « car le royaume des cieux est proche. » (Mt. IV, 12, 17; Mc. I, 14, 15). Plutôt que d'ouvrir sa vie publique en se proclamant le Messie, il y débute par la prédication de la pénitence, comme préparation morale prochaine au royaume des cieux. Cependant, ce n'est pas la venue d'un autre, plus puissant que lui, qu'il annonce, c'est déjà « l'accomplissement des temps et l'Évangile » lui-même. Jésus n'est pas le héraut précurseur, mais le Seigneur promis et attendu.

Malheureusement, de nombreux préjugés avaient cours sur le caractère de cet Envoyé de Dieu et étaient cause que Jésus

1. Il s'est trouvé des critiques rationalistes qui sont allés jusqu'à nier que Jésus se soit donné comme le Messie. — M. Holtzmann (*Lehrbuch des Neutest. Theologie*, Fribourg en Br., 1897, I, p. 280) cite en note plusieurs auteurs qui ont émis cette opinion, mais lui-même déclare « cette voie non praticable ». « Ohne Messianismus verliert die evangelische Geschichte ihr widerstandsfähigstes Rückgrat. » — M. Harnack (*Dogmengeschichte*, Fribourg, 1894, 3e éd. I, p. 62, n. 1) : « Dieses Stück der evangelischen Ueberlieferung scheint mir auch die schärfste Prüfung auszuhalten. »

devait cacher sa messianité aux foules, de crainte d'être fait roi malgré lui, et de devenir l'occasion d'un soulèvement populaire (Mt. XVI, 20; Mc. III, 11; IX, 8; Jean VI, 15; XVI, 20; XVII, 9). Les Juifs attendaient le fils de David comme un roi temporel, appelé à mettre fin à la domination étrangère et à rétablir le royaume temporel d'Israël. Au contraire, Jésus prêchait le royaume des cieux, le royaume de Dieu, un royaume spirituel dans lequel la volonté du Père céleste s'accomplit le plus parfaitement possible : « Que votre règne arrive, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » C'était par la justice, l'humilité et en général par l'exercice de toutes les vertus qu'on entrait dans son royaume. L'extérieur si humble de Jésus et la nature de sa mission allaient à l'encontre des idées régnantes et empêchaient la foi en lui comme au Messie chez le grand nombre.

Cependant, dès le début, Jésus réclame la foi en l'Évangile qu'il prêche (Mc. I, 15; Mt. IV, 23; IX, 35; Lc. IV, 43; VIII, 1, coll. Mt. XI, 12). Pour persuader aux disciples de Jean qu'il est celui qui doit venir et qu'il n'en faut plus attendre un autre, Jésus en appelle aux miracles qu'il opère (Mt. XI, 2-6; Lc. VII, 18-23). De même, il dit au peuple : « Si je chasse les démons par la vertu de Dieu, c'est assurément que le royaume de Dieu est arrivé au milieu de vous. » (Lc. XI, 20). Dans les villes où il a l'intention de se rendre, il envoie devant lui ses Apôtres et ses disciples annoncer son arrivée et préparer les hommes à le recevoir en répétant ces paroles : « Le royaume de Dieu est proche de vous. » (Mt. X, 7; Lc. X, 9, 11). Son Évangile, c'est la Bonne Nouvelle de ce royaume spirituel qu'il vient fonder; c'est en sa qualité de Messie qu'il tient ce pouvoir et qu'il invite les hommes à venir à lui. Tous les titres qu'il prend sont destinés à le faire connaître comme Messie : « Fils de David », « Christ » ou « Oint », « Roi », « Seigneur », « Fils de l'homme », « Fils de Dieu ». L'histoire évangélique nous montre que ses disciples et le peuple juif ont compris l'importance de ces titres.

Toute la mission terrestre et personnelle de Jésus, avec ses enseignements et ses miracles, a tendu à ce grand but : se révéler comme le Messie. Il établit l'autorité de sa mission et de son

enseignement par des miracles éclatants et surtout par sa résurrection, afin de donner ainsi un fondement solide à la foi de ses fidèles.

* * *

Bientôt Jésus se voit entouré de nombreux disciples : l'Évangile rapporte qu'il en fit plus que Jean (Jean IV, 1) et parle même de la *foule* de ses disciples (Lc. VI, 17). Dans ce nombre, Jésus s'en choisit douze, qu'il constitue en un collège distinct et qu'il gratifie de prérogatives spéciales. La constitution de cette petite société par le Maître s'est faite avec une solennité si grande, que les Évangiles nous en ont conservé le souvenir. « Jésus réunit ses douze disciples... Voici les noms des douze Apôtres : le premier Simon, nommé Pierre, et André, son frère, etc... Ces douze Jésus les envoya... » (Mt. X, 1-5). A proprement parler, cet évangéliste ne rapporte pas le fait de l'élection, mais seulement la mission des douze avec leurs noms. — Jésus « appela ceux qu'il voulut bien.., il en établit douze pour être avec lui..: Simon, à qui il imposa le nom de Pierre, et Jacques », etc. (Mc. III, 13-19).—« En ces jours, il se fit que Jésus se retira sur la montagne pour y passer la nuit en prière. Au lever du jour, il appela ses disciples, et parmi eux il en choisit douze, auxquels il donna le nom d'Apôtres : Simon, qu'il surnomma Pierre, et André, son frère, Jacques et Jean, Philippe et Barthélemi, Matthieu et Thomas, Jacques d'Alphée et Simon, dit le Zélé, et Jude de Jacques, et Judas l'Iscariote, qui fut le traître.» (Lc. VI, 12-16). Dans son livre des Actes (I, 13), S. Luc communique une seconde fois le catalogue des douze Apôtres[1].

1. Les quatre listes ne sont pas d'accord sur tous les noms : Simon, surnommé קנאני pour le distinguer de Simon Pierre, est appelé tantôt « le Kananéen », selon la prononciation de l'hébreu, tantôt « le Zélé », selon la traduction du même mot. Onze noms seulement correspondent, non qu'il y ait hésitation pour la personne du douzième, mais parce qu'un même est désigné sous plusieurs noms. Le nom de Thaddée, ou encore Lebbée, est remplacé dans S. Luc par celui de Jude, frère de Jacques. Les surnoms étaient d'un usage fréquent, et la liste des Apôtres en offre plus d'un exemple. On comprend d'ailleurs que, pour éviter

Il ne peut donc rester aucun doute : le Seigneur a institué un collège de douze disciples, en y attachant une signification toute spéciale. Pour bien marquer la destination de cette société, lui-même imposa aux membres le nom d'Apôtres ou Envoyés (Mt. X, 2; Lc. VI, 13). Dès ce moment, ils sont désignés sous ce nom propre ou encore sous le nom de « les Douze » (Mc. III, 14). Cette appellation implique l'idée d'un corps moral, d'un collège (Mt. X, 1; XI, 1; XX, 17, 24; XXVI, 14, 20, 47; Mc. III, 14; IV, 10; VI, 7; IX, 34; X, 32; XI, 11; XIV, 10, 17, 20, 43; Lc. VIII, 1; IX, 1, 12; Jean VI, 68, 71, 72; Act. VI, 2). Lorsque leur nombre est réduit par la défection du traître, ils sont encore désignés parfois comme « les Douze » (Jean XX, 24; 1 Cor. XV, 5 en grec), plus souvent comme les « Onze », mais toujours comme un groupe nettement distinct de tous les autres disciples : « les Onze et les autres », « les Onze et ceux qui étaient avec eux » (Lc. XXIV, 9, 33). Ils forment une unité morale. Ils sont les premières assises du « royaume des cieux », ils sont établis à la base de l'œuvre du Christ.

Les douze Apôtres, choisis par Jésus parmi tous ses disciples, ne sont donc en aucune façon des représentants d'une communauté, qui n'existe pas encore, et ils n'ont aucun rapport avec les *envoyés de la synagogue*, שלחי צבור. Le nom commun de שליח, ἀπόστολος, « envoyé », a été imposé aux Douze comme nom propre par leur Maître, et c'est de lui seul qu'ils ont reçu leur formation et leur mission.

Ce n'est pas sans dessein que Jésus choisit ce nombre de douze pour la composition du collège apostolique : c'est par une raison mystique, en souvenir du fait national des douze tribus, qu'il semble s'y être arrêté. Ne l'insinue-t-il pas lorsqu'il promet aux Douze qu'à son avènement, ils seront assis à ses

de confondre Jude, frère de Jacques, avec son homonyme Judas le traître, on ait aimé à le désigner par son surnom. — Dans l'Église syriaque on a confondu de bonne heure Thomas avec Jude. Voir Eus. H. E. I, 13, 10; *Doctrina Addæi,* ed. Philipps, p. 5; *Doctrina Apostolorum,* ed. Cureton, p. 30 sq.; *Acta Thomæ,* ed. Tischendorf, p. 159; *The Acts of Judas Thomas (on the Twin) the Apostle* dans Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, vol. II.

côtés sur douze sièges, pour juger les *douze tribus d'Israël* (Mt. XIX, 28; Lc. XXII, 30)? Les douze tribus sont tout Israël, tout le peuple élu, et celui-ci symbolise le peuple choisi du Nouveau Testament, qui forme le royaume des cieux. Le Messie, fils de David, règnera éternellement sur la maison de Jacob (Lc. I, 32, 33), composée des douze tribus fondées par les douze patriarches, fils de Jacob. Jésus se choisit donc douze Apôtres, pour constituer l'Israël renouvelé.

S. Pierre, aussitôt après l'ascension, proposa de donner à Judas, le traître, un successeur dans l'Apostolat. « Il faut, dit-il, que de ceux qui se sont unis à nous pendant tout le temps où le Seigneur a vécu parmi nous, à commencer de son baptême par Jean jusqu'à son ascension, il y en ait un qui devienne le témoin de sa résurrection avec nous. » Matthias, désigné par le sort, « fut associé aux onze Apôtres » (Act. I, 21-26).

De la plupart des Apôtres, l'histoire n'a conservé que le nom, sans autre souvenir précis concernant leur œuvre d'évangélisation, leur vie et leur mort. Mais, quoique les actes de chacun des Douze n'aient pas été mis par écrit, le fait de l'existence des douze Apôtres, envoyés dans l'univers par Jésus pour prêcher son Évangile, est attesté par la tradition chrétienne tout entière. Ce ne sont pas seulement les Évangiles qui en témoignent, mais aussi S. Paul (1 Cor. XV, 5), les Actes (I-XII passim), l'Apocalypse (XXI, 14), la Doctrine des douze Apôtres (titre), S. Clément de Rome (42, 1; 44, 1), l'Épître de Barnabé (5, 9; 8, 3), S. Ignace martyr (Trall. 3; Rom. 4; Philad. 5), Papias (cité par Eus. H. E., III, 39, 4), Hermas (Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 16, 5, 17, 1, 25, 2), la Prédication de Pierre (citée par Clément d'Alexandrie, Strom. VI, 48), S. Justin (Apol. I, 39, etc.), Aristide (c. 15, p. 110, ed. Harris and Robinson), S. Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et tous les écrivains ecclésiastiques.

*
* *

L'Évangile distingue une double mission des Apôtres.

Dès que le Seigneur appelle les Douze à l'apostolat, il leur donne ses ordres, et les envoie devant lui afin de préparer les

Juifs à le recevoir, et à écouter docilement l'Évangile du royaume de Dieu. « N'allez point vers les gentils, et n'entrez point dans les villes des Samaritains; mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël. Allez et prêchez, disant que le royaume des cieux est proche. » (Mt. X, 5-7). C'est une mission *particulière*, limitée dans son objet, l'annonce de l'arrivée de Jésus, et limitée pour le territoire, étant pour Israël seulement. Cette dernière restriction est temporairement imposée par le fait même que le Messie n'est personnellement envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt. XV, 24). C'est au sujet de cette première mission que Jésus dit à la veille de sa mort : « Lorsque je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni chaussure, quelque chose vous a-t-il manqué? » (Lc. XXII, 35). Pour ce ministère en Palestine durant la vie publique de Jésus, les Douze eurent de nombreux auxiliaires, les septante disciples[1]. « Le Seigneur en désigna encore septante autres et les envoya deux à deux dans toute ville et bourgade, où lui-même devait venir. Il leur dit : La moisson est grande, les ouvriers sont peu nombreux... En quelque ville que vous entriez, dites-leur : Le royaume de Dieu est proche de vous... Sachez-le, le royaume de Dieu est proche. » (Lc. X, 1, 2, 9, 11, coll. 17).

Ni les disciples, ni même les Apôtres n'avaient alors des pouvoirs à exercer. Ils prêchaient comme envoyés de Jésus, et allaient devant lui pour préparer les voies à la prédication évangélique. Pour donner à leur parole l'autorité nécessaire, ils avaient reçu le don d'opérer des guérisons et de chasser les démons du corps des possédés (Mt. X, 1). Mais ils ne réunissaient pas les fidèles en société, n'exerçaient aucune autorité et ne remettaient pas les péchés. Formant un collège gouverné par l'autorité du Seigneur, ils étaient tout entiers aux ordres du Maître qui les formait. C'était pour eux le temps de la préparation

1. M. Resch *(Aussercanonische Parralleltexte : Matthäus* X, 5, 6, p. 120) considère Lc. X, 1-16, comme une troisième mission pour la Samarie, sans donner le motif de son opinion. De cette mission en Samarie il n'y a aucune trace dans le texte même; au contraire, il y est fait mention de plusieurs villes de la Galilée (13-15).

à la grande et définitive mission, qu'ils étaient appelés à remplir après la passion et la résurrection du Seigneur, comme ses témoins et ses fondés de pouvoir, dans le monde entier.

Le Sauveur lui-même n'avait pas encore terminé et couronné sa divine mission. Il prêchait l'Évangile, il prouvait par ses miracles et par les prophéties qu'il était le Messie promis et attendu. Mais il fallait sa passion et sa mort pour parfaire l'œuvre de la rédemption; il fallait que sa résurrection apposât le sceau divin à toute sa mission. Graduellement, il instruisait ses Apôtres de toutes ses volontés, durant les trois ou quatre ans de sa vie publique. Il leur donnait la certitude qu'ils seraient les continuateurs de son œuvre, et leur promettait les pouvoirs nécessaires à cet effet. C'était là l'annonce de cette mission *universelle* que Jésus leur donna dans ses apparitions après la résurrection.

La diversité même de temps et de circonstances montre la diversité des deux missions. Dès le début, ils portent le nom d'Apôtres, envoyés du Seigneur; mais l'apostolat proprement dit consiste dans la mission universelle. En prévision de cette charge, ils sont témoins de toute la doctrine, de toute la vie du Seigneur; à eux il est donné de connaître les mystères du royaume de Dieu, le sens caché des paraboles (Mt. XIII, 11). Ils sont instruits de tout ce que Jésus a appris de son Père (Jean XV, 15). Ils sont les dépositaires de l'enseignement divin. Avant de monter au ciel, Jésus parle de cette mission en ces termes : « Vous serez mes témoins à Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux confins de la terre. » (Act. I, 8). Cette mission universelle est la source de toute l'autorité de l'Église. C'est en envoyant le collège apostolique, établi par lui, prêcher partout l'Évangile, administrer les moyens de salut, et imposer à tous les hommes l'observation de ses commandements, que Jésus-Christ a fondé son royaume[1].

1. Cfr. S. Clém. de Rom, 42, 1-3.

CHAPITRE II.

JÉSUS ET LA SYNAGOGUE JUIVE.

Avant de passer aux institutions ecclésiastiques voulues par Jésus, il n'est pas sans intérêt de considérer la position prise par le Messie vis-à-vis des institutions nationales et religieuses des Juifs. Serait-il vrai, comme d'aucuns l'affirment, qu'il n'a pu songer à établir une Église distincte de la Synagogue, puisqu'il fut, sa vie durant, observateur de la Loi de Moïse, soumis aux autorités légitimes, et qu'il n'organisa pas ses disciples en société religieuse séparée[1]?

Le Messie attendu devait être, selon les prophéties, le fils d'Abraham et de David; c'était un de ses traits caractéristiques d'appartenir au peuple élu. Mais pour en faire partie, il fallait observer sa constitution théocratique, qui embrassai. l'individu tout entier dans sa vie civile, religieuse et politiquet Jésus, né sous la Loi, l'observe religieusement jusqu'à sa mort, « γενόμενος ὑπὸ νόμον » (Gal. IV, 4). Rejeton de la race d'Israël, il est circoncis et offert au temple selon les prescriptions de Moïse. Par ses paroles et par ses actes, il recommande la sainteté du temple de Jérusalem, l'autorité divine de la Loi et des Prophètes, le respect envers ceux qui sont chargés de les interpréter, l'observation des lois cérémonielles (Mt. VIII, 4; XXI, 12, 13; XXIII, 2, 3, 16-23; XXVI, 18, 19; Mc. I, 44; Lc. V, 14; Jean II, 16; V, 45-47; XVIII, 20). Il corrige les interprétations pharisaïques, qui imposaient un joug insupportable, ou niaient certaines obligations (Mt. XII, 1 svv.; XV, 1 svv.; XIX, 3 svv.). Mais, en même temps, il annonce la loi nouvelle de l'Évangile et la venue du royaume de Dieu (Mc. I, 15). Il prédit que bientôt le temple de Jérusalem ne sera plus le sanctuaire du culte public, du rituel et des sacrifices (Jean IV, 21-24); qu'il sera détruit à tout jamais, avec toute la ville, sans qu'il en reste pierre sur pierre, et que le royaume de Dieu sera enlevé aux

1. Réville, *Origines de l'épiscopat,* Paris, 1894, p. 24 svv.

Juifs, et donné à un peuple nouveau (Mt. VIII, 11, 12; XXI, 43; XXIII, 38; XXIV, 2, 14, 15; Lc. XIII, 28-35; XXI, 24).

Si Jésus dit : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir, *ou mieux*, compléter » (Mt. V, 17), c'est pour affirmer les rapports intimes qui existent entre la Loi Évangélique et l'Ancien Testament, sa préparation et sa figure. Il n'entend pas signifier par là que le mosaïsme tout entier restera obligatoire pour ses disciples, puisqu'il ajoute qu'il est venu l'accomplir, le parfaire. Cet accomplissement, que seul le Messie peut faire, est un changement essentiel. « La Loi et les Prophètes, dit-il, vont jusqu'à Jean (le Précurseur) : depuis lors est annoncé le royaume de Dieu. » (Lc. XVI, 16; Mt. XI, 13). La formule « la Loi et les Prophètes » désigne proprement les Écritures divines de l'Ancien Testament; les mots « iota » et « κεραία » (= queue ou pointe de lettre) font bien voir qu'il s'agit de livres écrits. Les Écritures divines, la Loi de Moïse et les écrits des Prophètes, gardent donc leur valeur.

Comment le Messie a-t-il complété la Loi et les Prophètes sans les abolir, sans qu'un iota ou un trait en ait été négligé?

On peut, pour plus de clarté, distinguer trois éléments dans le mosaïsme. Il y a d'abord le Décalogue ou la loi morale, ensuite les prophéties messianiques, et enfin les lois rituelles, juridiques et civiles.

Pour les prescriptions liturgiques et les cérémonies, Jésus a montré qu'elles pouvaient être changées, et qu'il était en son pouvoir de le faire. « Je vous dis qu'il y a ici quelqu'un de plus grand que le temple » (Mt. XII, 6); « du Sabbat même, le Fils de l'homme est le maître[1]. » (Mt. XII, 8; Mc. II, 28; Lc. VI, 5). De plus, Jesus a annoncé la destruction du temple et l'abomina-

1. Il est à remarquer que ces sentences appartiennent à un discours de Jésus, donc à ce que les critiques appellent les Logia, les דברי ישוע et qu'on y lit l'expression originale de « Fils de l'homme ». Ces paroles sont rapportées précisément par le premier Évangile, écrit pour les Juifs.

tion de la désolation dans le lieu saint (Mt. XXIV, 1, 2, 15). Or, sa destruction entraîne celle du culte mosaïque, dont l'exercice suppose le sanctuaire unique. Cette partie du mosaïsme cédera donc devant le culte nouveau : le culte national sera remplacé par un culte spirituel de tout temps et de tout lieu (Jean IV, 21-24).

Avec la nationalité disparaîtront les lois juridiques et civiles.

Quant aux prophéties, elles doivent toutes s'accomplir dans le Messie : ni un iota, ni un trait ne passera que tout ne soit accompli. Bien des fois Jésus prévient ses disciples, qu'en lui les Écritures doivent s'accomplir (Mt. XVI, 21; Lc. XXII, 37; XXIV, 26, 27, 44-46). Le Messie étant le but final du mosaïsme, sa venue, sa passion, sa mort sur la croix et sa résurrection sont l'accomplissement historique de tout ce qu'il y a d'essentiel dans la Loi et les Prophètes.

Mais la loi morale, qui a son expression la plus solennelle dans le Décalogue, est immuable : loin de recevoir quelque atteinte, elle doit être pleinement proposée. Voilà la vérité que Jésus a formellement enseignée, en disant qu'il n'est pas venu abolir la Loi ou les Prophètes, mais les compléter. En effet Jésus donne un enseignement moral parfait, il établit et commente nos obligations envers Dieu, envers nous-mêmes et envers le prochain. Il confirme l'autorité du Décalogue et propose les conseils évangéliques. Dans le sublime discours sur la montagne, le code moral de l'Évangile, il oppose sa doctrine sur la perfection aux préceptes de la Synagogue. Non seulement il corrige les interprétations erronées et hypocrites du pharisaïsme, mais il établit les bases vraies et sûres de la morale, il montre l'importance de la sainteté intérieure, de la droiture de la volonté, il défend même tout désir mauvais; il prescrit le pardon généreux des injures, l'amour des ennemis (Mt. V, VI, VII). Cet enseignement est donné avec l'autorité du législateur, qui promulgue sa loi.

Il n'est rien qui puisse, mieux que le contexte, faire entendre comment Jésus, par cette parole : « accomplir, *ou mieux*, compléter la Loi et les Prophètes », vise principalement la loi morale et le Décalogue : c'est précisément dans les discours de Jésus

sur la sainteté et la morale, que l'Évangile la rapporte. Elle fait partie du grand sermon sur la montagne, des grands enseignements moraux, du code de perfection morale évangélique. Entre les versets 16, qui proclame la nécessité des bonnes œuvres, et 19, 20, où il est question des préceptes à observer, vient se placer la sentence : « Je ne suis pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais *les* compléter[1]. » Le sens est donc celui-ci : toujours les vertus et les bonnes œuvres sont nécessaires, elles le resteront aussi dans le royaume des cieux, dans le règne du Messie; n'avoir pas de vertu, c'est même s'en fermer l'entrée : car la loi morale est éternelle et immuable, « ni un iota, ni un point ne passeront de la Loi, jusqu'à ce que le ciel et la terre aient passé, jusqu'à ce que tout soit accompli » (Mt. V, 18).

Cette dernière sentence, qui exprime sous une autre forme

1. M. Holtzmann *(Einl. in das N. T.*, Fribourg en Br., 1892, p. 381), considère les versets 18, 19 comme une ajoute faite par le premier évangéliste, « durch den Zusammenhang von V, 17 und 20 als Eintrag erwiesen » ; ailleurs *(Neutest. Theol.*, I, p. 152-154, n. 1), il écrit : « Zu der Ausführung Mt. V, 21-48 bildet Mt. V, 20 eine volkommen zutreffende Ueberschrift. Schwierigkeiten macht nur das einleitende γάρ... Wohl aber ist Alles in Ordnung, wenn man V, 20 direct an V, 17 anschliesst als Begründung des ἦλθον πληρῶσαι... » Cette opinion n'est pas fondée; la liaison des idées, 17, 18, 19, 20 est parfaite. Jésus ne vient pas abolir la Loi, — car, γάρ, pas un iota n'en tombera, — dès lors, οὖν, enseigner aux hommes à n'observer pas le moindre des préceptes, c'est se fermer le royaume des cieux; au contraire, enseigner et pratiquer la Loi, c'est être le plus grand dans le royaume des cieux, — car, γάρ, si quelqu'un n'a pas plus de vertu que les scribes et les pharisiens, il n'entrera pas dans ce royaume. Avec le v. 21 commence la partie principale du discours de Jésus, amenée d'ailleurs par les versets 17-20 : il y oppose son enseignement moral à celui de la Synagogue.

Cet enseignement de Jésus n'enlève rien à l'autorité de la Loi mosaïque, mais au contraire la complète et l'achève : aucun iota de la Loi ne tombe, mais Jésus y ajoute des prescriptions plus parfaites et plus précises. Ainsi, non seulement « on ne tuera pas », mais on ne se mettra pas en colère contre son frère; non seulement « on ne commettra pas d'impureté », mais on n'aura pas même le désir d'en commettre; non seulement « on ne fera pas de faux serment », mais on ne jurera jamais; non seulement « on aimera son prochain », mais on aimera aussi ses ennemis et on ne se vengera pas.

la même idée, est rapportée aussi par S. Luc, dans un contexte exclusivement consacré à des préceptes moraux, sans allusion aux prophéties (Lc. XVI, 17). Jésus y reprend les pharisiens de leurs iniquités. Il est vrai, dit-il, que c'est déjà le temps de l'Évangile, mais sous la Loi Évangélique il faut aussi bien que sous l'Ancien Testament observer tous les commandements; il n'est pas possible qu'une partie de lettre de la Loi tombe. Aussitôt Jésus proclame l'indissolubilité du mariage.

Il y a surtout deux paroles de Jésus, qui montrent combien est légitime le sens que nous attachons à l'expression « la Loi et les Prophètes ». Les voici : faire aux autres tout le bien que vous voulez qu'on vous fasse, « c'est la Loi et les Prophètes » (Mt. VII, 12); et « à ces deux commandements (de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain) se rattachent toute la Loi et les Prophètes. » (Mt. XXII, 40). Il suffit de remplacer dans Mt. V, 17 « la Loi ou les Prophètes » par les termes équivalents donnés par Mt. VII, 12 et Mt. XXII, 40, pour obtenir cet énoncé : « Ne pensez pas que je sois venu abolir les commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain : je ne suis pas venu *les* abolir, mais *les* compléter[1]. » Vérité éminemment digne du Christ!

1. M. Resch *(O. c.*, p. 28 et 74 sv.), attache la plus grande importance à cette parole de Jésus Mt. V, 17, pour la question d'origine des Évangiles. A son avis, c'est une parole du Seigneur prise dans l'*Urevangelium;* mais le premier évangéliste, qui seul l'a conservée, a eu le tort de la retirer de son contexte, pour l'enchâsser ici. Si Jésus n'avait parlé que de l'accomplissement de la Loi, Mt. V, 17 serait en résumé le programme des explications données sur divers préceptes moraux, Mt. V, 20-48. Mais Jésus y annonce aussi l'accomplissement des Prophètes, tandis que, dans le discours sur la montagne il ne s'occupe pas des Prophètes, mais seulement de la Loi. Donc Mt. V, 17 demande un contexte où il soit question de la Loi et des Prophètes. Ce contexte est Lc. XVI, 17, où tout parle de la valeur de la Loi et des Prophètes, Lc. XVI, 16 (coll. Mt. XI, 13), 29 et 31.

Jésus a nommé aussi bien les « Prophètes » que la « Loi », c'est vrai : mais le premier terme, tout comme le second, a trait principalement aux *préceptes moraux.* Pour les Juifs, « la Loi et les Prophètes » constituaient ensemble l'autorité législative, qui leur faisait connaître la volonté de Jéhova. Les « Prophètes », dans cette expression, ne sont pas considérés

Cette parole de Jésus : « Je ne suis pas venu abolir la Loi ou les Prophètes » a donc rapport à la loi morale de l'Ancien Tes-

comme auteurs des prédictions messianiques, mais comme envoyés de Dieu pour faire observer la Loi de Moïse (Mt. XXIII, 34 et 37 et passim dans les Évangiles); ils sont considérés comme formant un tout avec la Loi : telle fut la mission principale des Prophètes dans l'Ancien Testament. « La Loi et les Prophètes », et « la Loi » simplement, sont deux expressions équivalentes (Mt. V, 17, 18), avec cette nuance que les Prophètes ne font que prêcher la Loi, sans promulguer de prescriptions nouvelles. Lorsque l'on parle de « négliger », de « laisser tomber » une obligation, il est naturel de ne faire mention que de la « Loi », qui prescrit, et non des Prophètes, qui la prêchent (Mt. V, 18; Lc. XVI, 17). Il s'en suit que la parole : « Je ne suis pas venu abolir, mais compléter » est à sa place dans le discours sur la montagne : Jésus n'est pas venu abolir la Loi ou les Prophètes envoyés par Dieu pour faire observer la Loi.

D'ailleurs, plaçons Mt. V, 17 entre les versets 16 et 17 de Lc. XVI, selon le désir de M. Resch, et l'expression garde le même sens. Dans ce contexte se rencontre trois fois la formule « Loi et Prophètes » (Lc. XVI, 16, 29, 31), et toujours au sens exposé. 1° « La Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean (le Précurseur) ; depuis lors le royaume de Dieu est annoncé », c'est-à-dire jusqu'à Jean ce fut l'économie de la Loi Ancienne, jusqu'à Jean les Prophètes ont été envoyés pour parler au nom de Dieu, προεφητεύσαν (Mt. XI, 12), et faire observer sa Loi, donnée à Moïse; depuis Jean, c'est le temps du royaume de Dieu. Mais pour en faire partie, il est toujours nécessaire de faire des bonnes œuvres, « car le ciel et la terre passeront plutôt qu'il ne tombe un point de la Loi ». Jésus adressait ces paroles aux pharisiens, qui étaient coupables de grandes iniquités, et qui négligeaient les bonnes œuvres et la vertu (Lc. XVI, 14, 15, coll. Mt. V, 20). 2° et 3° Dans la parabole du mauvais riche : « Ils ont Moïse et les Prophètes, qu'ils les écoutent », « s'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, ils n'en croiront pas davantage un mort ressuscité. » (Lc. XVI, 19 svv.). Rien ne peut mieux faire saisir comment « Moïse et les Prophètes » forment un tout : ils constituent l'autorité morale et religieuse, qui dicte les devoirs au nom de Jéhova. Il n'y a là aucune allusion aux prédictions, ni à l'accomplissement historique de l'Ancien Testament par la venue du Messie; mais il s'agit dans cette parabole des commandements de Dieu, promulgués par Moïse et dont les Prophètes ont prêché l'observation. « La Loi et les Prophètes », ce sont les livres de l'Ancien Testament, dans lesquels ces envoyés ont consigné par écrit leur mission, leurs lois et leurs prédications, et dans lesquels ils se survivent : « ils *ont* Moïse et les Prophètes ».

tament. Jamais elle n'a pu faire entendre que Jésus ne se soit pas préoccupé de fonder une société religieuse nouvelle, distincte de la Synagogue.

Les rapports de l'Église avec la Synagogue sont, il est vrai, de nature très intime, puisque la raison d'être de celle-ci fut de préparer celle-là. Jésus, fondateur de l'Église, a enseigné, par son exemple et par sa parole, la nécessité de croire à l'autorité divine de la Loi et des Prophètes; il en a appelé au témoignage des Écritures pour exiger la foi en lui comme au Messie. Il n'a prêché aux Juifs ni Dieu nouveau, ni morale nouvelle, ni révélation contraire à celle de l'Ancien Testament. Il ne s'est pas donné pour mission de fonder une religion essentiellement opposée à la Loi Ancienne, ou sans aucun point d'attache avec elle, comme l'est le christianisme par rapport au paganisme. Le Dieu qu'Israël adorait était le seul vrai Dieu, créateur et maître de l'univers, qui avait parlé autrefois par l'organe de Moïse et des Prophètes. Une seule obligation nouvelle fut imposée aux disciples de Jésus durant sa vie publique : celle de reconnaître en lui le Messie promis et attendu. Ainsi, loin d'abandonner la religion légitime de leurs pères, ses disciples ont agi en dignes fils d'Israël, lorsqu'ils ont professé leur foi en Jésus et en son Évangile.

La mission personnelle de Jésus ne s'est pas étendue au delà des limites d'Israël; selon les promesses divines, « le salut devait venir des juifs » (Jean IV, 22). C'est en Palestine, dans les synagogues des villes et des bourgades, sur le versant des montagnes, au bord des lacs et dans les plaines, que Jésus prêcha son Évangile et prouva la divinité de sa mission. Durant sa vie publique, il envoya ses Apôtres devant lui, non en Samarie et parmi les gentils, mais seulement en Israël.

Cependant en bien des occasions, il enseigna ouvertement qu'il était venu apporter le salut à tous les hommes, et qu'il avait voulu les rendre tous participants des bienfaits et des grâces de la rédemption. Faut-il relever à ce propos l'épisode de la Samaritaine (Jean IV)? A cette étrangère il fit connaître sa qualité de

Messie (25, 26), et à la demande des Samaritains, il resta deux jours dans leur ville pour y prêcher sa doctrine ; beaucoup crurent en lui et le reçurent comme le *Sauveur du monde*[1]. Si Jésus révéla son titre de Messie à ce peuple, dont les Juifs fuyaient la société, s'il se donna parmi eux comme le Sauveur du monde, il est établi qu'il fut envoyé par son Père, non seulement pour le salut du peuple d'Israël, mais aussi pour le salut de toutes les nations. Il se proclama encore le Sauveur des gentils, lorsqu'il guérit le fils paralytique du centurion. Opposant la foi si vive de ce soldat païen à l'incrédulité des Juifs, il prédit que de l'Orient et de l'Occident, de toutes parts, il viendra beaucoup d'élus (Mt. VIII, 5-13[2]; cfr. Lc. XIII, 29); or, il n'y a d'élus que par Jésus, « en qui seul est le salut » (Act. IV, 12).

D'autre part, dans la description du jugement dernier, il annonça sa seconde venue comme juge de *toutes les nations*, et non d'Israël seulement (Mt. XXV, 31-46). S'il est le juge du genre humain, il en est aussi le Sauveur.

C'est pour répandre la connaissance du royaume des cieux jusqu'aux extrémités de la terre, qu'il institua le collège apostolique et lui confia la continuation de son œuvre et sa propagation dans l'univers entier par la prédication de l'Évangile et par l'administration du baptême (Mt. XXVIII, 18-20; Mc. XVI, 15, 16).

1. « Ce titre de Sauveur du monde... ne se trouve qu'en cet endroit de l'Évangile, et dans la bouche des Samaritains. C'est qu'en effet, la pensée que le Christ fût destiné à sauver non seulement les Juifs, mais tous les peuples, était une de celles qui choquaient le plus le sentiment d'Israël. Pour les Samaritains, rien de semblable : rejetés et maudits des Juifs, attirés pourtant par la loi de Jéhovah et croyant à ses promesses, ils accueillaient avec joie l'assurance que Jésus apportait le salut non seulement à Israël, mais à eux, fils de la gentilité, à toute leur race, au monde entier. » Fouard, *Vie de N.-S. J.-C.*, t. I, 10e éd., Paris, 1898, p. 228.

2. Les Juifs sont appelés les « enfants du royaume » (Mt. VIII, 12) : *de fait*, peu d'entre eux le devinrent, puisque la plupart ne sont pas entrés dans le royaume du Messie ; mais tous furent enfants du royaume *par vocation*, puisqu'ils y furent les premiers appelés, comme étant les dépositaires des promesses divines.

CHAPITRE III.

MISSION ET POUVOIRS DES APOTRES.

En instituant le collège apostolique, Jésus-Christ a voulu, par un commerce intime et journalier, préparer les Douze à être ses témoins et ses Apôtres. Il a dû leur manifester sa volonté sur la nature de leurs fonctions. Et de fait, à plusieurs reprises, il leur a promis et conféré une mission et des pouvoirs.

Voici ses paroles, rapportées par les Évangiles : dans leur ensemble elles sont comme la charte constitutionnelle de l'Église du Christ :

« 16. Prenant la parole, Simon Pierre dit : Vous êtes le Christ, » le fils du Dieu vivant. 17. Et Jésus répondant lui dit : Tu es » heureux, Simon, fils de Jean, car ni la chair ni le sang ne t'ont » révélé ceci, mais mon Père qui est dans les cieux. 18. Aussi » moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai » mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point » contre elle. 19. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; » et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié aussi dans les » cieux; et tout ce que tu auras délié sur la terre, sera aussi » délié dans les cieux[1]. » (Mt. XVI).

(Jésus dit à ses disciples) : « 17. Que s'il ne les écoute point, » dis-le à l'Église; et s'il n'écoute point l'Église, qu'il te soit » comme un païen et un publicain. 18. En vérité, je vous le dis : » tout ce que vous aurez lié sur la terre, sera lié aussi dans le » ciel; et tout ce que vous aurez délié sur la terre, sera délié » aussi dans le ciel[2]. » (Mt. XVIII).

1. 16. Ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν · Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. 17. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ · Μακάριος εἶ, Σίμων βὰρ Ἰωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 18. Κἀγὼ δὲ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. 19. Καὶ δώσω σοι τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

2. 17. Ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ · ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλη-

« 18. Alors s'approchant, Jésus leur parla (aux Onze) disant : » Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. » 19. Allez (donc), enseignez toutes les nations, les baptisant au » nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit : 20. Leur appre- » nant à garder tout ce que je vous ai commandé; et voici que » je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation du » siècle[1]. » (Mt. XXVIII).

« 15. Et il leur dit (aux Onze) : Allez dans tout l'univers, et » prêchez l'Évangile à toute créature. 16. Celui qui croira et » sera baptisé sera sauvé : mais celui qui ne croira pas sera » condamné[2]. » (Mc. XVI).

« 21. Et il leur dit de nouveau (aux Apôtres) : Paix à vous! » Comme mon Père m'a envoyé, ainsi moi je vous envoie. » 22. Lorsqu'il eut dit ces mots, il souffla sur eux et leur dit : » Recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à ceux à qui » vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les » retiendrez[3]. » (Jean XX).

« 15. Lors donc qu'ils eurent mangé, Jésus dit à Simon Pierre : » Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci? Il lui » répondit : Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Jésus » lui dit : Pais mes agneaux. 16. Il lui dit de nouveau : Simon, » fils de Jean, m'aimes-tu? Il lui répondit : Oui, Seigneur, vous

σίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης. 18. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ.

1. 18. Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων · Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. 19. Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. 20. Διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ'ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

2. 15. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς · Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει · 16. Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.

3. 21. Εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς πάλιν · Εἰρήνη ὑμῖν · καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατὴρ, κἀγὼ πέμπω ὑμας. 22. Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς · Λάβετε πνεύμα ἅγιον · 23. Ἂν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἂν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.

» savez que je vous aime. Jésus lui dit : Pais mes agneaux. » 17. Il lui dit une troisième fois : Simon, fils de Jean, » m'aimes-tu? Pierre fut contristé qu'il lui eût dit une troisième » fois : M'aimes-tu? Et il lui répondit : Seigneur, vous con- » naissez toutes choses, vous savez que je vous aime. Jésus lui » dit : Pais mes brebis[1]. » (Jean XXI).

Dans la section Mt. XVI, 16-19, il est raconté comment Pierre reçut la promesse de la Primauté; dans Jean. XXI, 15-17, comment, en accomplissement de cette promesse, il fut institué Pasteur suprême du bercail du Christ.

Mt. XVIII, 18 contient la promesse des pouvoirs à exercer par les Apôtres dans l'Église; une partie en fut conférée Jean XX, 21-23, l'ensemble fut accordé Mt. XXVIII, 18-20.

La mission pleine et définitive, avec la concession de tous les droits nécessaires à son exercice, a été confiée aux Apôtres par les paroles de Jésus rapportées dans le premier Évangile XXVIII, 18-20, et dans l'endroit parallèle du second XVI, 15,16 : c'est l'institution du gouvernement ecclésiastique.

Article I.

Authenticité des textes.

La question qu'il convient de se poser en premier lieu à propos de ces textes, est celle de leur origine. Les Évangiles les donnent formellement comme des paroles de Jésus. Parmi ceux qui refusent de reconnaître l'autorité de ce témoignage, les uns affirment que ces textes ont été interpolés après la com-

1. 15. Ὅτε οὖν ἠρίστησαν, λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς· Σίμων Ἰωνᾶ, ἀγαπᾷς με πλεῖον τούτων; Λέγει αὐτῷ· Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. Λέγει αὐτῳ· Βόσκε τὰ ἀρνία μου. 16. Λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον· Σίμων Ἰωνᾶ, ἀγαπᾷς με; Λέγει αὐτῷ· Ναὶ, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. Λέγει αὐτῷ· Ποίμαινε τὰ πρόβατά μου. 17. Λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον· Σίμων Ἰωνᾶ, φιλεῖς με; Ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον Φιλεῖς με; καὶ εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, σύ πάντα οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Βόσκε τὰ πρόβατά μου.

position des Évangiles; les autres, qui admettent que ces parties appartiennent au texte original, assurent que les évangélistes ne les ont pas empruntées à une source authentique des paroles de Jésus, mais à des traditions postérieures, qui les lui ont faussement attribuées. Mais la critique du texte et des sources établit : 1° qu'il n'y a aucune trace d'interpolation ni de corruption; 2° que l'autorité historique de ces paroles de Jésus est absolument certaine.

§ 1. — *Matth. XVI, 16-19.*

Même parmi les critiques de l'école indépendante, qui admettent en général l'authenticité des récits évangéliques[1], la plupart font exception pour les paroles de Jésus à Pierre, et les considèrent comme interpolées dans le premier Évangile, ou au moins comme surajoutées par le rédacteur à l'Évangile primitif, sa source.

Voici comment M. Harnack s'exprima d'abord à ce sujet : « Die Herrenworte Mt. 16, 18 und 18, 17 gehören erst dem 2n Jahrhundert an. » (*Dogmengeschichte*, 2e éd., p. 69, note 1). Dans sa troisième édition il est plus réservé : « Die Herrenworte Mt. 16, 18 und 18, 17 gehören erst *einer späteren Zeit* an. » (P. 76, n. 3). Quant à des preuves de cette assertion, on en chercherait en vain.

M. Weiss considère les vv. 16, 17 et 18 comme authentiques,

1. Afin de donner une idée de la position prise de nos jours par la critique libérale vis-à-vis de l'authenticité de l'Évangile de S. Matthieu, nous citons ici un extrait de M. Holtzmann, *Einleitung in das Neue Test.* : « Da die Person des Matthäus in der Geschichte des apostolischen Zeitalter keine hervorragende Roll spielt, so dürfte die alte Kirche, um so mehr von einem sachlichen Grunde geleitet gewesen sein, wenn sie das 1 Evglm gerade auf ihn zuruckführte. Anderseits kann ein Evglm (Matthäus), welches etc..., nicht wohl als ein apostolisches Werk gelten... Die Entdeckung der Spruchsammlung, deren in das Evglm übergegangene Stoffe es charakteristisch von dem gemeinsamen Typus unterscheiden, das relative Recht der Ueberlieferung darzuthun geeignet war. » (P. 376).

mais tient le v. 19 pour une ajoute faite par le premier Évangéliste. Celui-ci, inspiré par la tendance qu'il manifeste de donner à Pierre la primauté sur les autres, se serait plu à appliquer à Pierre seul cette parole de Jésus, qui fut adressée à tous les Apôtres et qui se trouve dans son cadre historique Mt. XVIII, 18. (*Matthäus*, p. 394. Anm. 1).

M. Resch est d'accord avec lui pour admettre l'authenticité du v. 17, mais ne veut pas reconnaître le v. 18 comme une parole de Jésus[1]. Voici ce qu'il a pu alléguer en faveur de son opinion, et ce qu'il a proposé pour expliquer l'origine du v. 18, qui fait de Pierre le fondement sur lequel est bâtie l'Église du Christ.

a) Le verset 18, dans sa teneur actuelle, fut inconnu à Paul et durant tout le second siècle, même à Justin, Irénée et Clément d'Alexandrie. Les plus anciens témoins sont Tertullien et Origène. Néanmoins jusqu'au IV^e^ siècle la teneur en demeure incertaine. *b*) Il fut formé successivement : les premières traces s'en rencontrent dans la littérature judéo-chrétienne des *Clémentines* et dans le *De Aleatoribus*, écrit où se font jour les aspirations romaines à la suprématie. Il est cependant vraisemblable que tous les éléments, qui ont servi à former XVI, 18, sont des paroles historiques du Seigneur, arrachées à leur contexte.

Parmi les judéo-chrétiens un parti était plus favorable à Pierre qu'à Jacques; d'une part, ayant le désir d'appuyer cette suprématie sur une parole de Jésus, et d'autre part, ayant connaissance de sa parole « l'homme prudent bâtit sa maison sur le roc », ils adaptèrent cette parabole à l'institution de l'Église, et cela d'autant plus facilement, que Jésus lui-même avait donné à ce disciple le nom de Képha-Pierre. L'interpolation fut faite vers la fin du II^e^ siècle.

Pour M. Réville, toutes les paroles de Jésus à Pierre (17-19) sont une tradition syro-palestinienne postérieure. Il fonde son opinion sur l'omission de ce passage dans le second et le

1. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangeliën*, II : *Paralleltexte zu Matthäus und Marcus*, Leipzig, 1894, pp. 185-196 et 441, ad Mt. XVI, 17, 18.

troisième Évangile, omission d'autant moins explicable, dit-il, qu'ils s'accordent pour le reste à rapporter avec le premier les mêmes faits dans le même contexte. Il pense trouver une explication suffisante de l'origine de ces paroles, dans le milieu judéo-chrétien, hostile à Paul, favorable à Pierre : lorsque Paul se glorifie de ses révélations, de ses pouvoirs, on invente ce texte pour lui opposer la primauté de Pierre reçue de Jésus. Ce critique parle, d'une manière vague, d'une tradition syro-palestinienne secondaire. Il ne considère pas le texte dans notre Matthieu actuel comme une interpolation due à une main autre que celle du rédacteur, mais comme une tradition secondaire intercalée par l'évangéliste lui-même dans son récit : il ne s'explique pas sur l'auteur de l'Évangile selon s. Matthieu ni sur sa date de composition[1].

1. « Le silence de Marc est inexplicable et nous oblige à reconnaître qu'avant la rédaction de notre Matthieu actuel, il y avait une tradition relative à cette scène capitale, où les privilèges accordés à Pierre ne figuraient pas. Notre seul témoin à l'appui se trouve donc être un évangéliste dont les tendances judéo-chrétiennes, favorables à Pierre, ne peuvent pas être contestées, en sorte que, sans faire abus de la critique conjecturale, on a le droit de supposer que le passage intercalé par lui ne présente pas des garanties suffisantes d'authenticité. » *(Les orig. de l'épisc.*, p. 32).

— « La tradition judéo-chrétienne, intercalée par le premier évangéliste dans le récit, peut avoir un fond de vérité historique. La nature de ces documents évangéliques ne permet pas de donner une solution ferme à cette question. Mais il paraît bien certain que le texte même dans lequel elle nous est parvenue porte la marque du milieu judéo-chrétien où elle a pris sa forme définitive. Il suffit d'être un peu familiarisé avec les controverses qui éclatèrent entre les premiers chrétiens et dont les Epîtres de Paul et les Actes des Apôtres nous apportent l'écho, pour reconnaître dans les paroles prêtées au Christ des allusions parfaitement claires à la polémique entre les partisans de Pierre et les partisans de Paul. » *(O. c.*, p. 33).

— « Suspecte déjà dans son origine, la tradition judéo-chrétienne qui accorde à l'Apôtre Pierre une sorte d'investiture officielle comme chef de l'Église ne l'est pas moins par son contenu. Que sera-ce donc si elle est isolée dans l'évangile de Matthieu lui-même et en contradiction avec d'autres témoignages du même évangéliste! Or, l'auteur sacré, avec cette naïveté qui compense en quelque sorte pour l'histo-

Il est intéressant d'entendre M. Holtzmann (*Neutest. Theol.* I, p. 212, n. 4), exposer le motif qui guide la critique indépendante, lorsqu'elle nie l'authenticité de Mt. XVI, 18 : « Wenn 16, 18 ein geschichtliches Wort Jesu ist, so hat, da es sich fragelos auf die Person des Petrus, nicht auf sein Glaubensbekentniss oder sonst etwas Abstractes bezieht, die katholische Auslegung mindestens Oberwasser. Und wenn diesem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs 16,19 vor der Gemeinde 18,18 verliehen sind, so ist jene Auslegung doppelt im Vortheil. Dreifach Recht hat sie vollends wenn die durch den Zusammenhang von 16,18 und 19 gebotene Identificirung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit der Ἐκκλησία den Sinn Jesu ausdrückt; denn eben dies ist der richtige Kirchenbegriff des Katholicismus. Wo mann das Heil im Halbieren sieht, wird man mit B. Weiss (§ 31 a, zu Mt. S. 397) 16,19 für einen Zusatz des 18,18 auf Petrus beziehenden Evangelisten halten, dagegen 16,17-18 aus der « apostolischen Quelle » ableiten. »

Si nous comprenons bien le sens de ces paroles, ce n'est pas le souci de la vérité, mais la crainte de devoir reconnaître la vérité du catholicisme, qui fait douter de l'authenticité des paroles de l'Évangile. Au contraire le catholique, convaincu de la vérité de sa Foi, en examine les fondements sans préjugé ni passion, en pleine sécurité; comme il sait que le vrai ne peut contredire au vrai, il a la persuasion et la certitude que la science digne de ce nom et la saine critique viendront éclairer et confirmer les vérités révélées, proposées par le Magistère de l'Église.

A.

Il est absolument inexact de dire que le texte de Mt. XVI, 18 resta flottant jusqu'au IVe siècle.

Aucun texte n'est plus certain ni mieux garanti, pour tous ses

rien l'absence de toute critique dans les documents évangéliques, enregistre jusque dans le contexte même de son récit des traditions contraires à celle qui reconnait à Pierre des privilèges aussi exclusifs. » (*O. c.*, p. 36-37).

éléments, jusqu'aux mots mêmes : aucun manuscrit ni aucune version ne présentent de variante[1]. Ce témoignage est éclatant et péremptoire.

Quant aux *citations*, il est vrai qu'elles ne répondent pas toujours à la lettre au texte original. Mais qui s'en étonnera? Personne n'ignore que souvent elles se font très librement.

Néanmoins, au jugement de M. Resch, la diversité des citations accuse encore au IVe siècle, les variations du texte même. Pour le v. 18 : « Σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς », cet auteur allègue surtout quatre variantes : *a)* θεμέλιος, et aussi στερέα πέτρα, pour πέτρα, *b)* l'absence du déterminatif ταύτῃ, *c)* θεμελιοῦν pour οἰκοδομεῖν, *d)* « adversus te » pour « adversus eam ». Ces variantes se trouvent dans Eusèbe, Éphrem et Épiphane; elles doivent être la preuve qu'à leur époque, le texte n'avait pas encore de leçon certaine et canonique.

Pour que cet argument eût quelque valeur, il faudrait d'abord établir que ces écrivains ont cité à la lettre, d'après l'exemplaire des Evangiles qu'ils avaient entre les mains, et qu'ils n'ont pas pu citer librement.

Or il n'est pas difficile de montrer le contraire, c'est-à-dire, de prouver que ces auteurs avaient le même texte que notre premier Évangile canonique, mais qu'ils ne s'y sont pas toujours conformés de tout point, citant très souvent librement, par cœur, se permettant même parfois de changer l'un ou l'autre mot de la citation, de propos délibéré, pour mieux atteindre leur but particulier.

Ainsi, il est très vrai qu'Eusèbe cite bien des fois le texte sans le déterminatif ταύτῃ, et sans aucune allusion à Pierre. D'autre part, il cite tout autant de fois le texte intégralement avec la formule d'introduction : « Le Christ dit à Pierre ». Dans

1. Si le codex Colbertinus (XIe s.) donne le pluriel « ligaveritis », « solveritis » (v. 19), c'est par une négligence manifeste du copiste : il a été induit en erreur par le souvenir de l'autre parole semblable de Jésus à tous les Apôtres, Mt. XVIII, 18.

la *Préparation évangélique*, I, 3, *l'Éloge de Constantin*, 17, 8, et souvent ailleurs (p. e. in Psalm XVII, 15, 16; LIX, 11; LXVII, 34-36; in Is. XXVIII, 16; XXXIII, 20; XLIX, 16), il cite le texte sans le pronom démonstratif αὕτη : « Sur *la* pierre[1] je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Dans chacun de ces passages, Eusèbe se propose seulement de montrer l'indéfectibilité de l'Église, sans entendre expliquer de quelle façon son auteur la lui a assurée. Il laisse de côté les mots qui ne vont pas à son but et il cite sans le pronom, qui n'a sa raison d'être que dans l'ensemble du contexte : « Tu es Pierre, et sur *cette* pierre... »

Afin de montrer sans réplique possible, qu'Eusèbe a bien lu dans sa Bible le texte canonique actuel, donnons un passage tiré de sa *Démonstration évangélique*, VIII, 3 (Migne, P. Gr. XXII col. 216). « On rapporte que Marc, ami et disciple de Pierre, a mis par écrit dans son Évangile la vie de Jésus d'après la prédication de Pierre. Arrivé à ce point de l'histoire où Jésus, après s'être enquis de ce que les hommes disent de sa personne, demande aussi l'opinion des disciples mêmes à son sujet, et où Pierre alors reconnaît en lui le Christ, Marc passe sous silence les paroles de Jésus adressées à Pierre et continue le récit en disant que Jésus leur défendit d'en rien révéler à personne. Car Marc ne fut pas présent quand Jésus prononça ces paroles, et Pierre jugea qu'il ne convenait pas de rapporter lui-même ces paroles, que Jésus lui avait adressées et qui le concernaient personnellement. Mais Matthieu a conservé tout ce que Jésus dit alors à Pierre. Voici ce récit : Mais vous autres, qui dites-vous que je suis?... sera délié dans le ciel. » Ici Eusèbe rapporte *mot pour mot* le récit canonique de Mt. XVI, 15-19; ensuite il con-

1. On peut observer qu'Eusèbe cite ainsi : « Sur la pierre je bâtirai mon Église », en mettant le complément indirect « la pierre » en avant, parce que le texte original porte : « Tu es Pierre, et sur *cette* pierre je bâtirai mon Église. » Si le pronom déterminatif n'avait pas été là, dès la première rédaction, n'aurait-on pas dit plutôt : « Je bâtirai mon Église sur la pierre », à l'exemple de Mt. VII, 24 : « L'homme sage bâtit sa maison sur la pierre », 25 « elle était fondée sur la pierre », et 26 « l'insensé bâtit sa maison sur le sable »?

tinue : « Quoique Jésus ait dit tant de choses à Pierre, Marc n'en rapporte rien, parce que Pierre, comme il semble, passa tout cela sous silence dans sa prédication. »

Un témoignage si net nous dispense de relever les autres passages (p. e. *De Resurr.* II, M. XXIV, col. 1111), où il cite encore le texte, dans son intégrité, et avec la mention expresse de Pierre.

Eusèbe lisait donc Mt. XVI, 18, comme l'Église lit le verset aujourd'hui : s'il a laissé tomber le pronom démonstratif dans certaines de ses citations, ce fut à dessein, pour mieux adapter la parole au but visé.

Ces mêmes remarques se vérifient pour les citations faites par S. Épiphane. Lui aussi aime à alléguer ce texte, pour montrer l'indéfectibilité promise à l'Église du Christ *(Hær.* 30, 24; 56, 3; 80, 11), sans ignorer à qui ces paroles ont été adressées : il sait que l'apôtre Pierre est ce fondement sur lequel l'Église est bâtie. Voici une citation empruntée à son traité *Contre les hérésies :* « Saint Pierre, le chef des Apôtres, fut vraiment pour nous la pierre, le fondement solide de la foi divine, sur laquelle l'Église est bâtie de toute façon. Après avoir confessé le Christ, fils du Dieu vivant, il entendit : Sur cette pierre (de la foi solide) je bâtirai mon Église. — Devenu la pierre solide de l'édifice, et le fondement de la maison de Dieu,... il mérita d'entendre dire : Pais mes brebis, et, Pais mes agneaux, et encore, Pais mes brebis. » *(Hær.* 59, 7,8). Ce n'est pas d'ailleurs le seul ouvrage où il allègue le texte, pour établir que Pierre est le fondement de l'Église. Dans son *Ancoratus*, il écrit : « Le prince des Apôtres en témoigne, lui qui mérita d'être proclamé bienheureux par le Seigneur, parce qu'il reçut cette révélation du Père... Le premier des Apôtres, la pierre solide, sur laquelle l'Église de Dieu est bâtie; et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle.... Pierre entendit de sa bouche (de celle du Seigneur) : Pierre, pais mes agneaux; et le troupeau lui fut confié. Muni de l'autorité de son Maître, il le gouverne bien. » *(Ancor.* 9).

S. Éphrem le Syrien connaît aussi la rédaction actuelle du v. 18. Mais dans l'interprétation qu'il en fait, il rapporte « contre

elle » plutôt à la pierre, fondement de l'Église qu'à l'Église même : « Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre toi (Simon Pierre), ne te vaincront point. » (*Comm. in Isaiam*, c. 54, 17; *Hymni et Sermones*, II, col. 156, ed. Lamy; *Evang. concord. expos.* ed. Mösinger, c. 14, p. 153). Il remplace le pronom « elle » par « la pierre », et de là, en s'adressant à la pierre, il fait « contre toi ». Ce pronom personnel est mis pour l'Apôtre Pierre, dont il dit : « Tu es la pierre, cette pierre que le Christ a posée pour que Satan vienne s'y briser. » (*Ev. conc. expos.*, p. 154).

Lorsque S. Éphrem écrit : « Jésus répondit : Bienheureux es-tu Simon; et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre toi », sa citation n'est pas complète; il n'a pas lu ces seules paroles dans son Évangile, car, ailleurs, il fait dire à Jésus : « Simon, mon disciple, je t'ai établi fondement de la S. Église, je t'ai nommé jadis Pierre, parce que tu porteras tout mon édifice...; je t'ai donné les clefs de mon royaume; » ou encore : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » (*Hymni et Sermones*, I, col. 412 et II, 186, ed. Lamy).

Il n'est pas rare de rencontrer, dans les écrivains ecclésiastiques le verbe « fonder » au lieu de « bâtir », et le mot πέτρα remplacé ou expliqué par θεμέλιος, fondement, ou accompagné de l'épithète στερέα, ferme. Il est clair que ce ne sont pas des indices de leçons diverses, mais que ce sont des commentaires. Ce n'est pas dans la citation même, mais bien dans une accommodation des paroles de l'Évangile, ou bien dans leur interprétation, que ces changements se rencontrent. Qu'il suffise d'alléguer cet exemple tiré des *Homélies Clémentines*, 17, 19 : « Pierre dit : Contre moi, la pierre ferme, le fondement de l'Église, vous osez vous élever! » Cette manière de s'exprimer suppose connue la parole de Jésus à Pierre et y fait allusion. C'est la qualité naturelle de la pierre d'être « *solide* »; d'autre part l'Église étant bâtie sur la « pierre », celle-ci en est le « fondement ». Aucun commentaire n'est donc plus naturel; et Jésus lui-même (Mt. VII, 24, 25) emploie comme synonyme les deux expressions « *bâtir* sa maison sur la pierre » et « la *fonder* sur la pierre ».

Mais c'est trop longtemps nous arrêter à prouver des choses évidentes.

B.

Origène fournit un témoignage péremptoire, en faveur de la fixité originelle de la rédaction.

Dans son commentaire sur S. Matthieu, écrit avant l'an 250, il commente *ex professo* toute la péricope qui a trait à la confession de Pierre et aux promesses de la Primauté (t. 12, n. 9 svv.); les citations y sont faites à la lettre[1]. Or Origène, célèbre par sa grande érudition scripturistique et ses grands travaux de critique, n'est pas homme à admettre comme certain un texte nouvellement interpolé dans l'Évangile, surtout un texte d'une importance aussi grande. Il est à remarquer qu'en ce passage il fait précisément la critique du texte; il a consulté plusieurs exemplaires de S. Matthieu : « Ματθαῖος... κατὰ τινὰ τῶν ἀντιγράφων », « τινὰ τῶν ἀντιγράφων τοῦ κατὰ Ματθαῖον ἔχει... » (15); il a relevé une légère variante d'un mot synonyme, ἐπετίμησεν pour διεστείλατο. Puisqu'il admet toute la péricope sans aucune hésitation, il est manifeste qu'il la lisait dans tous les exemplaires et qu'il n'avait connaissance d'aucun doute sur son authenticité.

De ce que Clément d'Alexandrie ne cite pas ces paroles, on se croit autorisé à affirmer qu'il ne les a pas lues dans l'Évangile. Mais Origène nous devient garant que l'exemplaire de son maître Clément les contenait. D'ailleurs, Clément n'observe pas complètement le silence qu'on voudrait lui imputer. Nous lisons dans les *Stromates* (VI, 15, Mg. P. Gr. IX, col. 357) : « Peu connaissaient le Fils de Dieu comme Pierre, qui s'entendit nommer bienheureux par lui, parce que ce ne furent ni la chair ni le sang qui lui révélèrent la vérité, mais son Père qui est dans les cieux. » S'il s'en tient là dans sa citation, ce ne peut pas être une raison pour inférer qu'il ne connaît pas la suite de ces paroles de Jésus à Pierre et qu'il ignore que sur

1. Origène cite tantôt toutes les paroles, tantôt une partie : in Mt. t. 13, 31 et 15, 22; in Joan. t. 5 (apud Eus. H. E., VI, 25, 8); Hom. 2 in Regum, Mg. XII, col. 1024; in Exod. hom. 5, 4; etc.

Pierre est bâtie l'Église; car il arrive aussi à Origène de ne citer que cette même partie sans les autres paroles, certainement connues de lui, puisqu'il les a commentées (p. e. *Hom.* 2 *in Regum*, M. XII, col. 1024).

On concède bien que S. Irénée et S. Justin ont lu dans l'Évangile que Pierre fut nommé bienheureux, parce que ni la chair ni le sang, mais le Père céleste lui ont révélé le Christ; que l'authenticité du v. 17 est donc garantie (Irénée, *Adv. hær.* III, 18, 4; Justin, *Dial. c. Tryph.* 100). Mais, comme dans leurs écrits connus, ils ne rapportent pas le verset qui y fait suite, on croit tenir un indice certain de son origine postérieure (Resch p. 192). Si S. Irénée cite le contexte antérieur et subséquent, en omettant les versets 18 et 19, cela est conforme à son but : il parle du Christ et non des prérogatives de Pierre. Il veut prouver contre les hérétiques la divinité et l'humanité du Christ et pour cela, après avoir rappelé la confession de Pierre et la haute approbation donnée à ces paroles par Jésus, il passe aussitôt à la prédiction de la passion. C'eût été un hors-d'œuvre de reproduire ici les promesses faites à Pierre. Mais il était nécessaire de relever que Jésus avait approuvé la confession de son caractère de Messie par Pierre, qu'il en avait même attribué l'origine à une révélation de Dieu le Père. Aucun argument n'était plus puissant pour prouver la thèse de S. Irénée.

De plus, nous savons par ailleurs que S. Irénée n'ignorait pas que l'Église est bâtie sur Pierre. Il admet la Primauté romaine : « Avec cette église, à cause de sa principauté plus excellente, il importe que l'Église entière soit d'accord » (*Adv. Hær.* III, 3, 3); or la raison de cette prérogative se trouve dans Pierre, le fondateur de ce siège épiscopal. C'est pour le même motif, qu'Irénée transcrit la liste des Pontifes romains depuis S. Pierre, fondateur du siège. La Primauté de l'église romaine est basée sur ce fait que Pierre est le fondement de l'Église.

S. Justin a lu, lui aussi, le verset 18. Il rapporte d'après les « Mémoires des Apôtres », d'après l'Évangile, que « lorsqu'un[1]

1. Il est à croire que M. Resch sera seul à s'étonner que S. Justin appelle Pierre « un des disciples » et non le « premier ». Parlant à un juif

de ses disciples nommé d'abord Simon, eut reconnu en Jésus le Christ, Fils de Dieu, selon la révélation du Père, il changea son nom en celui de Pierre » (100, coll. 106) : Καὶ γὰρ, Υἱὸν Θεοῦ Χριστὸν κατὰ τὴν τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον. La proposition principale est celle-ci : « il changea son nom en celui de Pierre »; le reste est une incidente, intimement liée à ce fait. Cette liaison si étroite montre bien que les deux faits sont empruntés à un même contexte, qui est celui de Mt. XVI : « 16. *Simon Pierre* répondit : *Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant.* 17. Jésus à son tour lui répondit : Heureux es-tu Simon, fils de Jean, car ni la chair ni le sang ne *te l'ont révélé*, mais *mon Père* qui est aux cieux. 18. *Et moi je te dis que tu es Pierre* et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » S. Justin n'avait aucun motif de parler du changement de nom, puisqu'il s'occupe seulement de l'humanité et de la divinité du Christ; il n'en fait mention, que parce qu'il l'a lu dans le contexte.

D'ailleurs, cette démonstration pour le second siècle peut encore être complétée. En effet, au commencement du siècle suivant, Tertullien donne au texte canonique un témoignage d'une telle importance, qu'il fait bien voir que ce texte était alors unanimement reconnu comme authentique. Après, comme avant sa séparation d'avec l'Église catholique, il admet le texte tout entier[1] comme un témoignage sûr et vrai (*Præscript.* 22; *Scorp.* 10; *Monog.* 8; *Pudicitia* 21). Cependant ce texte créait au montaniste d'inextricables difficultés. D'une part, le montanisme contestait à l'Église le pouvoir de remettre les péchés, au moins

étranger au christianisme, S. Justin se propose de prouver la Messianité de Jésus et non la Primauté de Pierre. — Il n'y a pas d'allusion ici à la liste des Apôtres Mt. X, 1 ss., comme M. Resch le pense, mais seulement au texte Mt. XVI, 17, 18.

1. A six lignes d'intervalle, Pudic. 21, Tertullien cite deux fois la triple promesse; or, sans parler des abbréviations. il y a les variantes *dedi* à côté de *dabo, super te* à côté de *super hanc petram;* l'inversion *alligaveris vel solveris* et *solveris vel alligaveris.* Qu'on juge par là si les mots changés dans les citations dénotent des variantes dans le texte canonique.

les delicta capitalia[1], celui de tout lier et de tout délier; d'autre part, l'Évangile disait manifestement que Jésus avait promis ce pouvoir à son Église dans la personne de Pierre. Quel parti prendre en face d'un texte si clair? S'il y avait eu un simple doute, quelque peu fondé, sur son origine, Tertullien n'aurait pas manqué de l'exprimer. Mais il est si certain que les paroles sont de Jésus, et telle était alors la persuasion unanime, qu'il s'efforce de s'en tirer par une interprétation nullement plausible : il présente la Primauté comme un don strictement personnel à Pierre, don qui ne fut pas donné pour le bien de l'Église, et qui n'a pas passé à ses successeurs (*Pudicitia* 21).

L'Église d'Afrique lisait donc dans sa version latine les fameux versets, antérieurement au IIIe siècle.

Si Tertullien ne connaît aucun doute au sujet de ces paroles, il faut en dire autant de la littérature Pseudo-Clémentine. Ces écrits judéo-chrétiens dans leur forme actuelle datent du IIIe siècle, mais ils paraissent avoir eu une source commune, composée au IIe siècle. Nous ne les citons que pour mémoire, car les érudits ne s'accordent ni sur le caractère, ni sur le but, ni sur la date de composition de ce roman théologique[2].

Voici en quels termes l'*épître de Clément à Jacques* parle de Pierre : « Simon, pour la vérité de sa foi et la grande fermeté de sa doctrine, *a été constitué le fondement de l'Église; pour cela même Jésus*, de sa propre bouche qui ne peut mentir, *a changé son nom* en celui de *Pierre :* Simon, prémices de Notre-Seigneur, fut *le premier* des Apôtres, à qui le premier *le Père a révélé* le Fils; le Christ à bon droit le *proclama bienheureux.* » Un rapport intime est établi, d'une part, entre l'imposition du nom par Jésus et la qualité de fondement de l'Église, d'autre part, — ce que nous observions déjà dans Justin — entre le changement de son nom et son éloge énoncé par le Christ.

1. « Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata. » (Tertullien, dans le contexte, Pudic. 21).

2. Batiffol. *Anciennes littératures chrétiennes : La littérature grecque*, Paris, 1892, p. 47. — Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 294-300.

Dans les *Homélies Clém.* 17, 19 se retrouve la même connexion : « Je suis la pierre, le fondement de l'Église », et deux lignes plus loin : « Jésus m'a proclamé bienheureux, parce que Dieu m'a révélé le Christ. » Ces passages des *Clémentines*, loin d'avoir été une source pour la composition du v. 18, le supposent universellement connu et admis. Ils ne s'expliquent que par ces paroles de l'Évangile : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. »

Comme on peut reconnaître sans peine l'allusion au v. 17, de même pour le v. 18 il faut admettre une allusion manifeste sans citation expresse. Quelques lignes plus loin, et en bien d'autres endroits encore, il est fait mention *du pouvoir de lier et de délier*, ainsi que *des clefs des cieux* donnés par Jésus à son apôtre Pierre. Cette littérature comprend bien des parties brodées sur les textes de l'Évangile et sur les premiers chapitres des Actes.

Du commencement du IIIe siècle, citons encore S. Hippolyte de Rome, écrivant dans son traité *de sancta Theophania*, 9 : « Cet Esprit a inspiré à Pierre cette parole heureuse : Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant. Par cet Esprit a été affermie la pierre de l'Église[1]. »

Mais déjà avant l'an 200, l'auteur du *De Aleatoribus*, qui semble être l'évêque de Rome, Victor[2], allègue ces promesses

1. Διὰ τούτου τοῦ Πνεύματος Πέτρος ἐφθέγξατο τὴν μακαρίαν ἐκείνην φωνήν · « Σύ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ζῶντος. » Διὰ τούτου τοῦ Πνεύματος ἐστερεώθη ἡ Πέτρα τῆς Ἐκκλησίας.

2. Tel est aussi le sentiment de M. Harnack dans son édition du *Pseudocyprianische Tractat De Aleatoribus* (Leipzig, 1888), dont le sous-titre donne en résumé les conclusions de son étude : « Die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des Römischen Bischofs Victor I. (Sæc. II.) » — Sa conviction n'a guère été ébranlée depuis, car il écrit, *Dogmengeschichte*, I, p. 442, note 4 : « Schrift, die ich trotz der Gegenbemerkungen für eine schrift Victor's zu halten geneigt bin. » — D'autre part, il ne disconvient pas de l'importance que cet écrit acquiert ainsi dans la question qui nous occupe : « Lässt sich wirklich erweisen, dass sie von einem römischen Bischof herrührt, so haben wir in ihr ein einzigartiges Denkmal zu erkennen, die älteste Schrift eines römischen

faites à Pierre, comme le diplôme qui légitime son pouvoir souverain : « Nous avons en notre prédécesseur la source de l'apostolat authentique, *sur lequel le Christ a fondé l'Église*, ayant reçu en même temps le pouvoir de lier et de délier et de remettre les péchés avec discernement[1]. » (C. 1).

La manière même, dont cet évêque produit ses titres, montre qu'il s'agit d'un fait avéré : il ne cite pas, il énonce le fait en se servant des paroles mêmes de l'Évangile. Ayant à montrer la source authentique de son pouvoir divin, il doit certainement s'appuyer sur la volonté du Christ : il rappelle donc que sur Pierre, son prédécesseur, le Christ a bâti son Église et, qu'*en même temps*, « *simul* », le pouvoir de lier et de délier lui a été donné. Les lecteurs de son traité comprenaient l'allusion au texte si connu du premier Évangile : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. Tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié au ciel et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié au ciel. »

Enfin, observons encore que le Diatessaron de Tatien, composé vers 170, comprend toute la péricope, dans son intégrité. Il en est de même de la version syriaque, faite au IIe siècle.

Tout cela nous donne le droit de juger sévèrement ces assertions de M. Resch : « Le texte de Mt. XVI, 18, tel qu'il se lit maintenant, fut inconnu durant tout le second siècle » (p. 195); « Les premières traces de sa formation successive se rencontrent dans les *Clémentines* et le *de Aleatoribus* » (ib.); « Il faut admettre avec certitude que l'exemplaire du premier Évangile canonique dont Justin se servait, ne contenait pas Mt. XVI, 18 » (p. 191).

Au contraire, la critique littéraire établit que Justin, Irénée,

Bischofs, die wir besitzen, die erste lateinische Urkunde aus der römischen Gemeinde, das früheste Zeugniss für die Verwerthung von Matth. 16, 18 f. in Rom! » (*Tract. De Aleat.*, p. 93).

1. « Et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam domini sedem cœlesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi... »

les anciennes versions syriaque et latine, Clément d'Alexandrie, Tertullien, les *Clémentines* et le *de Aleatoribus* ont admis sans aucune hésitation le passage Mt. XVI, 17-19 dans son entier. Il est certain que ce texte canonique a toujours fait partie du corps de nos Évangiles. Ce ne sont pas des raisons objectives, mais les préjugés de la critique de tendance, qui ont inspiré les doutes modernes[1].

c.

M. Resch croit savoir que S. Paul n'a pas connu les paroles de Jésus Mt. XVI, 17-19 : car, 1° la manière dont il fait mention de Pierre dans son épître aux Galates et l'opposition qu'il lui fit à Antioche (II, 6-15), sont inexplicables, si Pierre était à ses yeux le fondement de l'Église (p. 189 sv.); 2° il connaît plusieurs fondements, tous les Apôtres, le Christ étant la pierre angulaire (Eph. II, 20; coll. Apoc. XXI, 14, 19); 3° il enseigne que Jésus est la pierre et le seul fondement (1 Cor III, 11; X, 4).

Dans l'épître aux Galates, dit-il, Paul ne traite pas Pierre en chef de l'Église : celui-ci est nommé après Jacques; Jacques et Jean, aussi bien que Pierre, sont dits être des colonnes, ou plutôt, le paraître (II, 9). Ces arguments sont bien faibles pour en conclure que Pierre n'est pas le chef des Apôtres. Partout ailleurs dans le N. T., Pierre est nommé à la tête des Douze : voilà un fait autrement significatif. Jacques est placé ici en premier lieu, soit comme chef de l'Église de Jérusalem, soit pour mettre en évidence que, lui aussi, il approuve les missions de Paul. Jacques et Jean sont des colonnes, parce qu'ils sont des Apôtres, les témoins et les envoyés de Jésus, au même titre que Pierre, ce qui n'exclut pas la primauté de celui-ci. Le verbe « paraître » ne préjuge rien : ordinairement on est ce que l'on paraît; aux yeux de Paul, les trois sont réellement des colonnes, puisqu'il aime à se prévaloir de leur approbation et qu'il reconnaît en particulier l'apostolat de Pierre.

1. Voir les excellents articles du P. Kneller : *Petrus als Felsengrund der Kirche,* dans les *Stimmen aus Maria-Laach,* t. 50, 1896, p. 129, 288, 575 et ss.

Le récit de la répréhension de Pierre par Paul, loin d'infirmer la supériorité de Pierre, la confirme plutôt. Il s'agit de l'observation des lois rituelles juives; Pierre et Paul sont d'accord sur le principe : les gentils convertis sont entièrement libres. Pierre et Barnabé eux-mêmes n'observent plus ces lois et s'assoient à la table des gentils. Mais à l'arrivée de quelques judaïsants, Pierre, de peur de les scandaliser, s'éloigne des gentils et tous les autres suivent son exemple. C'est cette conduite que Paul reprend vivement. Dans un cas pratique, il demande à Pierre d'être conséquent avec lui-même jusqu'au bout. C'est tout. Il oppose Pierre à Pierre, il oppose ses principes et sa manière d'agir. La remontrance faite par Paul s'explique aussi bien, si Pierre est son supérieur que s'il est seulement son égal. Pourquoi demander à Paul un discours sur la primauté à cette occasion? — Mais il y a plus. Le seul fait de nommer Kephas (= Pierre) disait assez haut à tous qu'il parlait de celui sur lequel l'Église est bâtie. C'est même pour cela qu'il raconte son opposition à Pierre comme un fait extraordinaire; c'est pour cela que jusqu'à deux reprises il glisse un motif d'excuse dans ses expressions : « J'ai résisté en face à Kephas, mais il était répréhensible... Comme je voyais que cette conduite n'était pas correcte selon la vérité de l'Évangile... » Oui, il y a ici une confirmation de l'autorité de Pierre. Comment se fait-il que tous les chrétiens de race juive et même Barnabé, le compagnon de Paul, malgré sa propre persuasion et ses prédications, subissent l'influence du seul exemple de Pierre, au point que Paul s'en plaint en ces termes : « Comment forces-tu, ἀναγκάζεις, les gentils à judaïser, alors que toi-même, étant Juif, tu vis comme les gentils? » A moins d'admettre la prééminence de Pierre sur Paul, on ne peut expliquer comment l'exemple tacite du premier a suffi pour neutraliser les prédications du second auprès des Juifs et de Barnabé même. Dans la même lettre, Paul écrit qu'il s'est rendu à Jérusalem pour s'entretenir, ἱστορῆσαι, avec Pierre et qu'il y a séjourné quinze jours auprès de lui (I, 18).

Ayant seulement en vue de battre en brèche la prérogative de Pierre, M. Resch (p. 441) ne voit pas que les difficultés

opposées par lui s'entre-détruisent. D'une part, il prétend qu'aux yeux de Paul il n'y a qu'une pierre-fondement, qui est le Christ; d'autre part, que Paul admet que tous les Apôtres sont le fondement!

En réalité, ces passages ne prouvent pas qu'aux yeux de Paul l'Église n'était pas fondée sur Pierre comme sur un rocher servant de fondement. Il suffit de les expliquer. On peut se placer à divers points de vue pour dire qu'une personne est le fondement d'une institution. C'est au contexte à déterminer le sens de la métaphore dans chaque cas. S. Paul écrit aux Corinthiens que Jésus-Christ seul est le fondement de la vérité, de la foi, du salut prêché par lui; que la pierre mystique, dont jaillirent les eaux qui abreuvèrent les Israélites au désert, était le symbole du Christ! Dans son épître aux Éphésiens, il compare les chrétiens à un temple spirituel fondé sur les apôtres *et les prophètes* (chrétiens), parce que les uns et les autres leur ont annoncé l'Évangile; il y compare le Christ à la pierre angulaire qui réunit les gentils et les Juifs dans un même édifice spirituel. Toutes ces figures sont vraies, et il reste vrai aussi que Jésus a bâti son Église sur la personne de Pierre.

Il n'est donc pas exact que S. Paul n'ait pas connu l'institution de Pierre comme fondement de l'Église. Le seul fait de le nommer constamment par le nom de Kephas, Πέτρος, imposé par le Christ, plutôt que par son nom propre Simon, prouve qu'aux yeux de Paul, sur Pierre était fondée l'Église.

D.

Les paroles que Jésus adresse à Pierre, Mt. XVI, 17-19, en récompense de sa belle profession de foi, manquent complètement dans les récits parallèles de Marc et de Luc (Mc. VIII, 29,30; Lc. IX, 20,21). On en a pris occasion pour affirmer qu'« il y avait une tradition relative à cette scène capitale, où les privilèges accordés à Pierre ne figuraient pas[1] ». Quand même cela serait vrai, il ne s'ensuivrait pas encore nécessairement que ces paroles ne sont pas authentiques. Eusèbe fait déjà

1. Réville, *O. c.*, p. 31-32.

observer que Marc n'a pas rapporté ces paroles, vraisemblablement parce que Pierre, dont il écrit la prédication, omettait par modestie dans ses discours ces paroles si élogieuses pour lui. Le second et le troisième Évangiles ont-ils à cet endroit une omission, ou bien le premier Évangile rapporte-t-il erronément que ces paroles furent prononcées par le Seigneur? Sont-ce des paroles historiques, ou bien sont-elles le produit d'une tradition syro-palestinienne secondaire?

I. Pour révoquer en doute leur autorité, M. Réville fait remarquer que « notre seul témoin à l'appui se trouve être un évangéliste dont les tendances judéo-chrétiennes, favorables à Pierre, ne peuvent pas être contestées, en sorte que, sans faire abus de la critique conjecturale, on a le droit de supposer que le passage intercalé par lui ne présente pas de garanties suffisantes d'authenticité ». (*Les orig. de l'épisc.*, p. 32).

Comment! n'abuse-t-on pas de la critique conjecturale, quand on s'arroge le droit de supposer que ce passage ne présente pas de garanties suffisantes d'authenticité, parce qu'il est donné par un seul auteur qui a des tendances favorables à Pierre? Ainsi, un auteur ne peut plus être véridique dès qu'il rapporte un trait à l'éloge d'un homme qu'il admire, ou dont il reconnaît l'excellence. En outre, il serait bon de s'expliquer clairement sur les tendances judéo-chrétiennes favorables à Pierre. Pourquoi ces tendances judéo-chrétiennes seraient-elles, à priori, plus favorables à Pierre qu'à tout autre des Douze?

L'Évangile selon S. Matthieu nomme Pierre le premier, πρῶτος, des Apôtres (X,2); il rapporte que Jésus paya le tribut pour lui-même et pour Pierre (XVII, 23-26) et qu'il promit de fonder son Église sur lui : mais, si ces choses sont vraies, pourquoi l'évangéliste ne pouvait-il les écrire, aussi bien que les fautes de Pierre et les réprimandes que Jésus lui a faites (XVI, 22, 23; XXVI, 40 ss., 69 ss.)?

De plus, il n'est pas seul à célébrer Pierre. S. Luc[1] raconte

1. A propos de l'omission par S. Luc des promesses de Jésus à Pierre, M. Réville fait cette observation : « Passe encore pour l'évangile de Luc, où l'on pourrait soupçonner une suppression intentionnelle des paroles incriminées, afin de ne pas donner une prépondérance trop marquée à l'apôtre judéo-chrétien »! (*O. c.*, p. 32).

avec d'amples détails la vocation de Simon-Pierre (V, 1-11); il rapporte comment Jésus prie pour Pierre, afin que sa foi ne défaille point, et l'avertit de confirmer à son tour ses frères (XXII, 32); il sait que Jésus ressuscité apparut à Pierre avant de se montrer aux Onze (XXIV, 34); toujours, dans les Actes, il met Pierre à la tête des Apôtres. S. Jean[1] fait mieux encore : il écrit comment Pierre fut établi le pasteur du bercail du Christ (XXI, 15). Chacun des quatre évangélistes rapporte le changement de son nom en celui de Pierre.

D'où viennent ces tendances favorables à Pierre que l'on peut poursuivre dans toute la littérature chrétienne? Il y a une cause à ce phénomène si constant : c'est que Pierre est la pierre sur laquelle est bâtie l'Église.

II. Pour proposer un essai d'explication, on cherche l'origine de ces paroles dans la lutte entre le paulinisme et le judéo-christianisme. D'après M. Réville (p. 35), de bonne heure, déjà avant la rédaction du premier Évangile, les Syro-palestiniens ont formé cette légende, pour opposer l'autorité de Pierre à celle que Paul, l'Apôtre universaliste, s'attribuait (Gal. I, 15-17).

Pour M. Resch (p. 193), ce sont les Judéo-chrétiens admirateurs de Pierre qui, vers la fin du IIe siècle, ont appliqué à leur Apôtre préféré, à cause même de son nom, la parole du Seigneur : « L'homme sage, *à savoir Jésus*, bâtit sa maison sur la pierre. »

Ces explications ne résistent pas à la critique. Pour la première, voici ce qu'il y a à observer. 1° Il n'y avait pas lieu d'inventer une révélation pour opposer Pierre à Paul; il eût suffi de faire observer, à l'avantage de Pierre que trois ans durant il fut le disciple de Jésus. 2° Il ne s'agit pas d'expliquer comment Pierre a été honoré d'une révélation, mais pourquoi on l'appelle le fondement de l'Église, et pourquoi on lui en attribue les clefs. 3° L'hypothèse manque de fondement : où trouve-t-on cette opposition entre Pierre et Paul? Les Actes (XV), S. Paul

1. D'après M. Réville, il y a cependant dans l'Évangile de Jean, XIII, 23-25; XIX, 26-27, « l'intention bien marquée de montrer que l'apôtre préféré de Jésus n'était pas Pierre. » (P. 40).

lui-même (Gal. I, 18; II, 7-9), la seconde épître de S. Pierre (III, 15, 16), S. Clément de Rome, leur disciple, S. Ignace martyr, S. Denis de Corinthe, l'église de Rome, S. Irénée, mettent unanimement en évidence l'unité de leurs vues et l'intimité de leurs rapports. La tradition entière est tellement éloignée de soupçonner entre eux quelque opposition, que, dès le premier siècle, ils sont intimement associés pour la fondation de l'église de Rome. Cette opposition entre Pierre et Paul est un mythe, un vestige de l'ancienne critique de tendance de l'école de Baur.

D'autre part, naturellement parlant, les sympathies judéo-chrétiennes devaient aller à Jacques de Jérusalem, et non à Pierre de Rome. Jacques, parent du Messie, demeura toujours attaché à la loi de Moïse, tandis que Pierre, dès le commencement, agit contre les tendances du judaïsme, en admettant les gentils dans l'Église sans circoncision, en proclamant comme dogme leur liberté, en vivant dans leur société.

Les Actes, Hégésippe et Eusèbe, nous sont témoins de l'autorité dont Jacques jouit dans l'église de Jérusalem; l'historien Josèphe, de la place qu'il occupa dans la vie publique et nationale. La littérature judéo-chrétienne proclame Jacques, seigneur et évêque de la Sainte Église et « évêque des évêques », à qui Pierre et son successeur Clément sont obligés d'en référer *(Hom. Clem. : ep. Petri et ep. Clem. ad Jac.)*; elle amplifie et agrandit le rôle de Jacques, le présentant comme le premier des disciples par la foi et comme le premier témoin de la résurrection (*Evang. sec. Hebr.*). Mais cette même littérature, reconnaît Pierre et son successeur comme le fondement de l'Église et le détenteur du pouvoir des clefs. Il n'y a pas d'autre motif pour expliquer ce fait que l'évidence avec lequel il s'imposait à toute conscience chrétienne. C'est dans leur Évangile, l'Évangile selon S. Matthieu, originairement écrit en leur langue, que les chrétiens judaïsants ont lu les promesses de Jésus à Pierre. C'est ainsi que les sympathies judéo-chrétiennes, favorables à Pierre, sont plutôt une confirmation de l'authenticité de ces paroles.

III. Que faut-il penser de l'omission de ce passage si important dans les Évangiles de Marc et de Luc?

Chacun des évangélistes s'est proposé pour but principal de montrer que Jésus est vraiment le Christ de Dieu. Sans doute, au point de vue de celui qui veut établir que Jésus a fondé des institutions ecclésiastiques et qu'il a fait Pierre chef de son Église, ces versets du premier Évangile sont de la plus haute importance, mais il n'en est pas ainsi pour celui qui est tout entier à la preuve de la mission divine de Jésus. Tel est le cas ici. Tout le contexte, dans chacun des Évangiles synoptiques, fait clairement voir que l'attention dans le récit se concentre sur la belle *profession de foi* de Pierre : « *Tu es le Christ.* » A cette intention les circonstances de lieu, de personnes et de temps sont données : la profession eut lieu aux environs de Césarée de Philippe, en réponse à la question posée par le Maître aux Apôtres, après le miracle éclatant de la multiplication des pains; Jésus défend encore de publier sa dignité; il ne craint plus d'annoncer à ses Apôtres sa passion prochaine, « grand scandale pour les Juifs »; il prédit en même temps son avènement dans l'éclat de sa majesté et de sa puissance; il admet Pierre, Jacques et Jean à être témoins de sa glorieuse Transfiguration. Voilà le récit commun aux trois synoptiques. Le caractère messianique de Jésus reconnu par ses Apôtres, et aussitôt après, l'annonce de sa passion : voilà un événement capital pour les évangélistes et leurs premiers lecteurs.

S. Matthieu et S. Marc rapportent aussi le blâme sévère que Pierre s'est attiré du Seigneur aussitôt après, lorsqu'il eut la présomption de s'opposer à la mort de son Maître.

Dans l'ensemble de ce récit, les promesses faites à Pierre sont donc un détail qu'on pouvait omettre sans nuire à l'unité ni à la vérité; on pouvait aussi les rapporter, pour en conserver le souvenir.

Mais il se trouve précisément que notre témoin à l'appui est le premier évangéliste, un Apôtre, qui fut présent à cette scène et qui écrit d'après ses souvenirs personnels.

On constate donc une lacune dans Marc et Luc. Il serait banal d'observer qu'il s'en trouve fréquemment dans les Évangiles : S. Jean termine le sien en disant que bien des paroles et des faits de Jésus n'ont pas été mis par écrit.

Aucun témoignage autorisé ne nous donne le motif de l'omission de ces paroles dans Marc et Luc. Nous en sommes réduits à proposer des conjectures. Déjà Eusèbe faisait remarquer que Marc a rédigé les prédications de Pierre, et qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que Pierre ait omis ces paroles si personnelles.

La *loi d'économie*[1], que les savants se plaisent à reconnaître dans la rédaction de S. Luc, peut avoir déterminé celui-ci à l'omission d'un passage qu'il lisait déjà dans le premier Évangile. Il n'était d'ailleurs pas nécessaire pour l'intelligence de son contexte, puisque toute l'attention se porte sur le caractère

1. M. Resch (*Aussercan. Parallelt. : Lucas*, p. 836 sv.), à la suite de Storr, insiste beaucoup sur « la loi d'économie » dans S. Luc : il a la confiance de l'avoir établie par ses longues et minutieuses études sur le texte évangélique. « En face de deux faits qu'il ne peut, à défaut d'espace, narrer tous deux, Luc s'est fait une loi de laisser celui qu'on peut lire chez Marc et par suite, de rapporter l'autre; et de plus, d'abréger bien souvent le texte de sa source. Pour comprendre la manière de rédiger de Luc, il est nécessaire d'admettre que dans le choix de ses matières il a eu sans cesse sous les yeux non seulement le second Évangile, mais aussi le premier qu'il a souvent complété. »

La loi d'économie se manifeste en abréviations de textes plus ou moins importantes, en maintes omissions de données considérables qui constituent des lacunes. Ainsi, S. Luc s'abstient de narrer deux faits semblables. — Voici un motif, auquel on pourrait attribuer cette concision. Les auteurs anciens avaient à leur disposition des papyrus en rouleaux d'une grandeur déterminée : leur étendue contraignait l'écrivain, semble-t-il, à se contenir dans un espace limité pour leurs livres ou parties de livres. On voulait laisser le moins possible d'espace blanc et jamais, en tout cas, on ne pouvait dépasser le volume. La forme usuelle semble avoir été un rouleau de 2,500 lignes ou versets, de 35 ou 36 lettres chacun. Or, l'Évangile de S. Luc compte 2,714 lignes, les Actes 2,610. Ce fait d'une étendue précise, qui dominait ainsi l'activité littéraire de S. Luc, pourrait peut-être expliquer le dénouement brusque et nullement préparé de ses deux livres, mais surtout la loi d'économie à laquelle l'auteur s'est astreint. Sur cette question on peut utilement consulter Resch, *Aussercan. parall. : Kindheits Evangelium*, Leipzig, 1897, p. 22-25; Ruëgg, *Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwesens*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1896, I, p. 94-101; P. Prat, *Histoire du livre dans l'antiquité*, dans *Études des Jésuites*, Paris, t. 77, 1898, p. 195 ss.

messianique de Jésus et la prédiction de la passion du Messie. Plus loin, par compensation, S. Luc seul rapporte les paroles de Jésus à Pierre : « Confirme tes frères. »

Proposons encore une conjecture assez plausible. Marc et Luc écrivaient en grec, Matthieu en araméen[1], dans la langue où les paroles furent prononcées. Or le beau jeu de mots, que Jésus fait sur le nom de Pierre, pour en déclarer tout le sens, ne ressort pas aussi nettement en grec qu'en araméen. Dans la traduction grecque du premier Évangile, il y a le masculin et le féminin, comme en latin et en français : Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ[2], tandis qu'en araméen le même mot masculin Kepha désigne et la personne de Pierre, et le roc sur lequel l'Eglise est bâtie : « Tu es Kepha, et sur ce Kepha (sur toi, parce que Kepha) je bâtirai mon Église : אתה כיפא ועל הכיפא הזה אבנה את קהלי. »

IV. Y a-t-il trace de remaniement dans le v. 13? La version de Matthieu : « Les hommes, qui disent-ils qu'est *le Fils de l'homme* », est-elle moins exacte[3] que les textes parallèles de Marc et de Luc : « Les hommes qui disent-ils que je suis »?

Bien au contraire : c'est Marc et Luc, qui, en grec, ont simplifié la demande par l'emploi du pronom personnel μέ, moi. Matthieu, en araméen, a rapporté exactement les paroles qu'il entendit, en leur conservant leur couleur locale. Il est certain que Jésus avait l'habitude de se nommer le Fils de l'homme

1. Toute la tradition atteste que le premier Évangile fut écrit en hébreu : Papias (Eus. *H. E.*, III, 39, 16), Irénée (Eus. *H. E.*, V, 8, 2), Pantène (Eus. *H. E.*, V, 10, 3), Origène (Eus. *H. E.*, VI, 25, 5), Eusèbe, Jérôme (epist. ad Hedibiam), Épiphane. Mais la question ne semble pas complètement élucidée, s'il faut entendre par là l'hébreu ou l'araméen nommé aussi le syro-chaldéen. M. Resch tient pour l'hébreu (*O. c.*, § 7, X, 1, p. 83); au contraire Cornely (*Intr. spec. in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 38 sv.), Mgr Lamy (*Introd. in S. Scripturam*, ed. 5, Malines, 1893, II, p. 216) et la généralité des auteurs, pour l'araméen.

2. S. Augustin (*Retract.*, l. I, c. 21) s'est même laissé induire en erreur dans l'exégèse de ce texte par cette diversité de genre dans les mots *Petrus* et *petra*.

3. Réville, *O. c.*, p. 31, en note. — M. Resch pense également que l'expression « Fils de l'homme » vient ici de l'évangéliste (*O. c.*, p. 127).

(Mt. VIII, 20, etc.). Cette expression בר אנש, empruntée à Daniel VII, 13, fut sans doute employée de préférence par Jésus pour insinuer sa mission extraordinaire, sa dignité supérieure, mais elle n'était pas aussi expressive que le titre de Messie. Les disciples lui répondent en effet : « Les uns voient en vous Jean-Baptiste, d'autres Elie, d'autrres Jérémie, ou quelqu'un des prophètes. » La réponse n'était donc pas dans la question. D'ailleurs, un changement si insignifiant pourrait-il suffire à jeter le doute sur la véracité d'un auteur?

V. Ensuite on conteste surtout l'authenticité du mot Ἐκκλησία, Église. Dans les Évangiles il ne se rencontre que deux fois : Mt. XVI, 18 et XVIII, 17. Il est très vrai que Jésus s'est servi habituellement de l'expression «royaume deš cieux» ou «royaume de Dieu », pour marquer l'avènement du Messie et la prédication de la doctrine évangélique. Dans notre texte même, se lisent comme synonymes, « Eglise » et « royaume des cieux ». Jésus s'est servi de préférence de cette dernière expression un peu vague pour annoncer sa doctrine au peuple d'Israël et se faire recevoir comme le Messie attendu. Mais à ses disciples, auxquels il est donné de connaître « les mystères du royaume de Dieu » et le sens caché des paraboles, il parle plus déterminément de « son Église », surtout à l'approche de sa passion, et au moment où il promet un pouvoir social.

Quelle idée ce mot « mon Église » éveillait-il dans l'esprit des disciples? Celle d'une communauté, de la communauté des fidèles du Christ. En effet, dans l'Ancien Testament, la version grecque a fréquemment rendu par le mot Ἐκκλησία l'hébreu קהל (de la racine קהל=ἐκκαλέω, convoquer), qui signifie la communauté d'Israël, l'assemblée du peuple (Deut., XVIII, 16; XXIII, 2, 3; XXXI,30, etc.). L'expression קהל יהוה, Ἐκκλησία Κυρίου (Num. XVI, 3; XX, 4; Deut. XXIII, 2, 3, 4 et 9; 1 Par. XXIX, 8; Mich. II, 5) et קהל האלהים, Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (Neh. XIII, 1) désigne le peuple du Seigneur, la communauté de Dieu : le Messie en a aisément pu transporter le nom et le concept à son peuple et à sa communauté. Comme il a parlé « du royaume de Dieu » et de « son royaume » (Mt. XIII, 41; XVI, 28; Jean XVIII, 36), il a pu parler de « son Église ».

D'autre part, le « peuple de Dieu » dans l'Ancienne Loi était souvent comparé à « la Maison de Dieu בית יהוה » (Num. XII, 7; Jér. XII, 7; Os. VIII, 1; IX, 8, 15) et le prophète Jérémie à plusieurs reprises se représente Dieu comme « Celui qui bâtit le peuple d'Israël » (XXIV, 6; XXI, 4; XXXIII, 7; XLII, 10; XLV, 4) et la nation comme un édifice élevé par Dieu. (Cfr Ruth IV, 11, « bâtir la maison d'Israël »). Jésus, en parlant de l'établissement de son œuvre, se sert de la même image: « Je la bâtirai sur la pierre »; mais alors, au lieu de parler de « ses brebis » ou de « son royaume des cieux », choses qui se comparent difficilement à un édifice, il a préféré dire : « Je bâtirai mon Église, ma communauté, sur la pierre. » De même, plutôt que de dire : « Dénoncez-le au royaume, au troupeau » et « S'il n'écoute pas le royaume, le troupeau », il a employé de nouveau le mot « Église », se représentant son peuple comme une communauté organisée. L'Eglise est souvent comparée à un édifice dans les écrits apostoliques (1 Cor. III, 9 sv.; Gal. II, 9; Eph. II, 20; 1 Tim. III, 15; Hébr. III, 6; 1 Pierre II, 5; Apoc. XXI, 2).

Jésus et le premier évangéliste auront donc probablement employé le mot קהל, et le traducteur grec l'a bien rendu par le mot Ἐκκλησία, dont le sens était, dès l'origine, parfaitement déterminé parmi les chrétiens, comme il ressort clairement des épîtres de S. Paul, de S. Jacques (V, 14) et du livre des Actes. Ce serait faire un abus de la critique conjecturale, que de nier l'authenticité de ces passages parce que le traducteur y a mis le mot Ἐκκλησία; tout au plus pourrait-on supposer que celui-ci a substitué une expression à une autre, sans altérer le sens[1].

1. Le Dr Harnack *(Dogmengeschichte,* I, p. 76, n. 3) a bien raison d'ajouter un « peut-être » et aussi la remarque, que « cela n'est pas du tout certain », lorsqu'il avance que la première désignation de la communauté comme ἐκκλησία est due à S. Paul. « Die Bezeichnung der christliche Gemeinde als ἐκκλησία stammt vielleicht von Paulus, doch ist das keineswegs sicher. Die Herrnworte Mt. 16 18 und 18 17 gehören erst einer späteren Zeit an. Noch Gal. 1 22 ist zu ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας « ταῖς ἐν Χριστῷ » beigesetzt. » De quel droit nie-t-il l'authenticité de Mt. XVI, 18 et XVIII, 17? Qu'est-ce que Gal. I, 22 prouve en faveur

Le fait acquis, c'est qu'un témoin auriculaire nous est garant que Jésus a promis de bâtir son institution sur Pierre.

Cette promesse de Jésus suffit dans sa clarté pour nous faire savoir ce que sera Pierre. Ailleurs (Mt. X, 2), il est nommé le premier, πρῶτος, des Apôtres, ce qui ne peut signifier que le principal, car il ne s'agit ni d'une énumération dont aucune des listes n'offre de trace, ni de l'aîné, ni du premier appelé. Il est rapporté aussi que Jésus paya le tribut pour lui-même et pour Pierre. Toujours Pierre est placé à la tête du collège apostolique, et souvent il a seul l'honneur d'une mention spéciale : « Pierre et ceux qui étaient avec lui. » (Mc. I, 36; XVI, 7; Lc. V, 10; VIII, 45; IX, 32; Act. II, 14, 37; V, 29). C'est S. Jean, qui raconte son investiture comme chef souverain du bercail du Christ.

VI. Les paroles de Jésus à Pierre, Mt. XVI, 17-19, sont-elles « en contradiction avec d'autres témoignages du même évangéliste? »

de sa thèse? Dans l'inscription de cette épître S. Paul parle des ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, sans ajouter ταῖς ἐν Χριστῷ.

M. Holtzmann *(Neut. Theologie,* p. 210 svv.) nie aussi l'authenticité des paroles de Jésus où il est question de l'Église, mais pour un motif différent. Si Jésus avait entrepris de fonder une société séparée au milieu des juifs, de faire un schisme, il aurait renoncé à gagner la nation dans son entier. Or, Jésus se rend à Jérusalem uniquement parce qu'il n'a pas renoncé à cet espoir. A plus forte raison n'a-t-il pu parler d'Église, XVIII, 17, tant parce que ses disciples n'étaient pas encore organisés en société séparée, que parce qu'il s'agit ici d'une délégation de diverses églises qui seule peut avoir à juger d'une controverse.

Il n'est pas besoin de montrer que Jésus avait bien conscience de ne pouvoir réussir jamais à amener tout le peuple juif dans son royaume. Il savait et il prédisait qu'il devait souffrir et être mis à mort par son peuple. — Jésus a choisi ses Apôtres dans une intention spéciale : celle d'en faire ses envoyés et ses témoins jusqu'aux extrémités de la terre et de fonder par eux une société religieuse universelle et distincte de la Synagogue : voilà la signification de son Église.

Quant il dit de dénoncer à l'Église le pécheur obstiné, Jésus y parle pour l'avenir, de la conduite à tenir par ses disciples dans la société qu'ils organiseront. Ce ne sera pas la représentation de diverses églises qui jugera les points de controverse, mais ce seront les autorités, c'est-à-dire, les Apôtres et leurs successeurs.

Pierre proteste contre l'hypothèse, monstrueuse à ses yeux, que son Maître, le Messie, puisse endurer la passion et la mort; il s'attire ainsi la sévère apostrophe du v. 23 : « Retire-toi de moi, satan, tu es un scandale pour moi, car tu ne goûtes pas ce qui est de Dieu, mais ce qui est des hommes. » Il n'y a pas de contradiction entre les paroles du Christ : d'une part, Pierre, après sa profession de foi au Messie, a reçu de lui la promesse d'être un jour le fondement de son Église, d'autre part, il est réprimandé vivement parce qu'il n'a pas encore bien saisi la mission du Messie : l'une et l'autre paroles sont vraies. Pierre, comme les autres Apôtres et comme ses compatriotes, avait toujours caressé le rêve d'un Messie triomphant, roi temporel glorieux ; il ne pouvait se faire à cette idée, révélée alors pour la première fois par Jésus en termes ouverts, d'un Messie se soumettant à toutes les ignominies, à la mort même. Vif de caractère et aimant beaucoup son Maître : « Qu'à Dieu ne plaise, Seigneur, lui dit-il, cela ne sera pas! » Mais Jésus, voulant briser net avec cette illusion et convaincre ses disciples de la vraie nature de sa mission divine, se détourna de Pierre en disant ces sévères paroles du v. 23. Jésus était indigné non pas tant contre Pierre, qui ne comprenait pas la portée de ses paroles, mais contre la chose même qu'il énonçait. Il était en effet arrêté dans les desseins de Dieu, il fallait, δεῖ, que le Christ rachetât les hommes par sa passion et sa mort. La leçon était dure, mais Pierre et les autres disciples l'auront comprise et retenue. Malgré cette réprimande, Pierre, avec deux autres seulement, fut admis, six jours après, à contempler la Transfiguration, et peu de temps après, Jésus fit payer le didrachme pour lui-même et Pierre, et pour aucun autre. Cette réprimande n'est donc pas en contradiction avec les promesses, qui n'avaient pas pour effet de changer du coup le caractère et les sentiments de Pierre[1]. Une faute autre-

1. Voici comment Beelen décrit bien cette scène *(Het Nieuwe Testament O. H. J. C.*, Bruges, 1895), ad Mt. XVI, 22, 23 : « Op het zeggen van Jesus dat hij gedood moest worden, verschrikt het beminnend en medelijdend gemoed van Petrus, en, driftig als hij was, neemt hij hem op zijde, en begint hem op den berispenden toon der liefde te bestraffen : « Heere! gij u laten dooden? Dat nooit! dat zal niet gebeuren! »

ment grave qu'il commit, fut son triple reniement, et néanmoins Jésus lui conféra la primauté.

On suppose une « naïveté » bien grande dans l'évangéliste, quand on affirme qu'il « réunit, un peu plus loin, une série de traditions, qui vont en sens contraire de celle qui avantageait Pierre[1] ». Ce seraient Mt. XVIII, 1 ss., 18; XX, 20 ss.

Ces textes ne sont pas en opposition avec la primauté. Jésus y réprime l'ambition et y inculque la doctrine morale de l'humilité et de la mansuétude, vertus aussi nécessaires au chef qu'à tous les disciples du Christ. Chacun a la sainteté à conquérir, et comme c'est là le but final du royaume des cieux, celui-là y est le plus grand qui est le plus riche en vertus, celui « qui est humble comme un petit enfant »; en ce sens le dernier des fidèles peut être le plus grand. D'autre part, les chefs ont l'obligation, comme tels, d'être les meilleurs, les plus grands; à l'exemple du Maître, ils doivent être les serviteurs de tous, les moindres, les plus humbles (Mt. XX, 28; Mc. X, 45; Lc XXII, 27). Si Jésus, d'un autre côté, les compare à des rois et à des ministres, s'il leur propose son propre exemple, n'est-ce pas parce que les Apôtres auront un jour, eux aussi, une autorité à exercer? Celui qui est le plus grand, ὁ μείζων, parmi eux, celui qui est le chef, doit être comme le serviteur (Lc. XXII, 26). Jésus les prévient de ne pas abuser de leur pouvoir, de ne pas tyranniser leurs sujets comme le faisaient trop souvent les princes temporels,

Het geheim der verlossing door de Kruisdood van den God-mensch was aan Petrus nog verborgen; en de belofte hem door Jesus gedaan, dat hij eens het regeerend hoofd zou wezen van zijne Kerk, die belofte had niet voor doel den persoon van Petrus plotselijk in een ander mensch te herscheppen. Het is dan wel zeer belachenswaardig dat sommige Protestanten, uit hetgeen hier verhaald wordt, eene opwerping trekken tegen het Primaat van Petrus. — Zich omkeerende en van Petrus afkeerende, hem den rug toekeerende, zeide Jesus met verontwaardiging tot hem : « Ga weg van mij, Satan! » De Heer is verontwaardigd niet juist over Petrus, die niet wel wist wat hij zeide, maar over datgene, wat de woorden van Petrus beteekenen : zij strekten om Jesus terug te houden van den wil zijns Vaders te volbrengen (Joan. XVIII, 11)... Daarom was Petrus hem een aanstoot. »

1. O « tendances favorables à Pierre » du premier évangéliste!

de ne pas envier l'éclat extérieur et les titres ambitieux[1] (Luc XXII, 25). Enseignement digne d'un Maître, qui donne sa vie pour le salut des hommes.

Enfin, on oppose Mt. XVIII, 18 à Mt. XVI, 19 : Jésus annonce à tous ses disciples que ce qu'ils auront lié sur la terre sera lié dans le ciel et que ce qu'ils auront délié sur la terre sera délié dans le ciel, « sans qu'il soit le moins du monde fait mention d'un privilège spécial pour Pierre[2]. »

Pierre est et reste seul le fondement de l'Église, le dépositaire du pouvoir suprême, ayant reçu à part les clefs du royaume des cieux avec le pouvoir de lier et de délier; à lui seul tout le troupeau du Christ a été confié. Mais à côté de lui, les autres Apôtres ont reçu, eux aussi, le pouvoir de lier et de délier, et c'est un pouvoir vrai et réel. L'autorité de l'Église est constituée par un corps de chefs gouvernant sous l'autorité suprême d'un seul. Si l'on doute de la compatibilité de ces deux pouvoirs, qu'on jette un coup d'œil sur l'Église catholique : on y constatera comment son organisation respecte et met en acte cette double autorité du chef suprême et du corps apostolique ou épiscopal. Jésus ne devait pas faire mention du privilège de Pierre, connu par ailleurs, parce qu'il parle en général du pouvoir qu'il accorde au collège apostolique, quelle que soit la subordination de pouvoir entre ses membres.

§ 2. — *Mt. XVIII, 18.*

Tandis que M. Réville considère Mt. XVIII, 18, comme une « tradition secondaire formée à l'époque où il existait déjà des communautés chrétiennes » (p. 40), MM. Weiss et Resch (ad Mt. XVI, 19[b]) l'admettent comme parole de Jésus. Resch s'écarte d'ailleurs de Weiss (ad Mt. XVIII, 15) en refusant d'admettre

1. Le verbe κατακυριεύω, employé ici pour marquer la domination, la tyrannie, se prend souvent en mauvaise part : Ps. X, 10 pour l'oppression des pauvres, Act. XIX, 15 pour la violence et les voies de fait; 1 Pierre V, 3 pour un pouvoir tyrannique.

2. M. Réville, *O. c.*, p. 37 sv.

l'authenticité du verset précédent, 17, dans lequel le terme « Église » lui semble l'indice d'un remaniement fait par l'évangéliste[1].

Nous observons donc d'abord, que l'authenticité du v. 18 reste debout, alors même qu'il y aurait un motif pour douter de l'origine du v. 17. Jésus a promis à ses Apôtres le pouvoir de lier et de délier[2].

Néanmoins, pour maintenir et pour confirmer la véracité de l'évangéliste, il ne sera pas inutile de montrer l'inanité des raisons alléguées contre l'authenticité du v. 17.

L'emploi du mot « Église » a été justifié plus haut : il signifie la communauté organisée à l'exemple de la communauté d'Israël. Il n'est pas raisonnable de nier que Jésus ait pu déterminer d'avance l'ordre à suivre dans la correction du pécheur. S'il est l'arbitre dans les conflits qui peuvent s'élever entre ses disciples, aussi longtemps qu'il est avec eux, n'est-il pas tout naturel de voir, après lui, cette charge confiée à ses Apôtres? C'est précisément pour cela qu'il leur promet tout pouvoir. Il n'y a là rien que de très aisé à concevoir : on avait sous les yeux l'exemple de la Synagogue.

Mais, avant de porter le débat devant la communauté, devant l'Église, Jésus veut que la charité cherche à sauver le frère égaré, et il montre la voie par laquelle on peut l'amener à résipiscence en particulier, soit en tête à tête, soit, au besoin, devant un ou deux témoins. Si ces moyens ne réussissaient pas, alors seulement il faudrait le dénoncer à l'Église : et s'il ne

1. Si le verset 17 était une tradition syro-palestinienne postérieure, ne se serait-elle pas plutôt formulée ainsi : « Dites-le aux anciens, πρεσβυτέροις », ou « dites-le aux ἐπισκόποις »; ces noms étant ceux des chefs des communautés judéo-chrétiennes au premier siècle selon le témoignage de Jacques (Jac. V, 14) et de la *Didaché* (XV, 1). Dans le système évolutionniste il y aurait une raison de plus pour le supposer, puisqu'on y considère les « épiscopes » comme chargés de la police et du maintien de la discipline.

2. Origène, qui a collationné plusieurs manuscrits de l'Évangile de S. Matthieu, a fait le commentaire de cette parole (*in Mt.* tom. XIII, 30, 31). Il y fait observer que ces paroles ne sont pas en contradiction avec les promesses faites à Pierre.

voulait pas se soumettre à l'Église, il se mettrait en dehors de la société des disciples, comme les publicains et les gentils sont en dehors de la Synagogue.

A cette occasion, Jésus promet à ses Apôtres l'autorité publique à exercer dans son royaume : « Je vous dis en vérité, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié au ciel. »

Dans ce chapitre, personne ne le conteste, il est surtout question de la charité qui pardonne et qui ramène l'égaré : mais, à ce propos, le Seigneur indique en outre la conduite à tenir envers les obstinés et il donne les pouvoirs nécessaires pour la discipline ecclésiastique.

M. Resch oppose que ni Luc, ni Paul, ni la *Didaché* n'ont connu les trois degrés de la correction fraternelle qu'on lit dans le premier Évangile vv. 15-17 : reprendre le pécheur en tête à tête, le reprendre en présence d'une ou de deux autres personnes, le dénoncer à l'Église.

Il est vrai que S. Luc, XVII, 3, 4, ne parle pas de la dénonciation à l'Église; manifestement il abrège ici les discours de Jésus. Il omet le second degré, la réprimande devant un ou deux témoins, la question de Pierre au sujet du pardon à accorder et la belle parabole qui y a trait (Mt. XVIII, 21-35). Ecrivant pour les gentils, il évite de rapporter cette expression : « Qu'il te soit comme un païen et un publicain; » comme il évite de citer le second degré appuyé sur un texte de loi mosaïque[1]. Au surplus, on peut se demander si les deux passages sont parallèles.

S. Paul écrit à son disciple Tite de fuir la société de l'hérétique après un ou deux avertissements (III, 10, 11), non parce qu'il ne reconnaît que deux degrés de réprimande, mais parce qu'il parle au supérieur même, au sujet de celui qui se refuse à

1. Cfr. Matth. V, 46, 47.—Jésus emploie ces comparaisons pour se faire comprendre des Juifs; seul S. Matthieu écrivant pour les Juifs, les a conservées. S. Luc, qui écrit pour des païens convertis, a éliminé les allusions aux coutumes judaïques. « Lucas in transcribendis Christi sermonibus et orationibus quas habent priora Evangelia, ea quæ in ceteras gentes dicta esse videntur, prorsus resecat aut eorum severitatem mitigat aliquo modo. » Patrizi *(De Evangeliis,* l. II, c. 3, 51).

écouter la voix de l'Église, et qu'il s'agit d'une faute publique, de l'hérésie déclarée et opiniâtre.

Quant à la *Doctrine des Apôtres* (15,3), elle renvoie précisément au premier Évangile : « Reprenez-vous mutuellement, non en colère, mais paisiblement, *comme vous l'avez dans l'Évangile;* et si quelqu'un fait du mal à un autre, ne lui parlez pas et ne l'écoutez pas, jusqu'à ce qu'il se repente. » Ces dernières paroles suggèrent un moyen pratique d'obtenir le repentir du délinquant, en le mettant au ban; elles sont inspirées par ces paroles : « S'il n'écoute pas l'Église, qu'il te soit comme un païen et un publicain », dont on fuit la société.

§ 3. — *Mt. XXVIII, 16-20.*

Il est commode, mais peu savant, de se débarrasser de Mt. XXVIII, 16-20[1], en déclarant solennellement que « leur authenticité ne se discute plus », et que « des instructions données par Jésus en Galilée, après sa résurrection, ne peuvent faire l'objet d'une enquête scientifique ». (Réville, p. 30). — D'autres critiques de valeur se sont chargés de prouver que ces paroles peuvent faire l'objet d'une étude et que leur authenticité est aisée à montrer. Ainsi, M. Resch admet un évangile primitif hébreu, contenant non seulement des discours, mais constituant un vrai récit évangélique, source de nos trois synoptiques(p. 392). Il fait dériver les vv. 18-20 de cette source authentique des Logia de Jésus et n'admet pas de doute à cet égard. *a)* Il relève l'expression : « Toute puissance m'a été donnée », empruntée à ce chapitre VII de Daniel, v. 14, où

1. Une fois de plus nous demandons où sont ici les tendances judéo-chrétiennes du premier évangéliste? Est-ce dans des milieux judaïsants qu'on doit s'attendre a voir se former une tradition sur la mission *universelle* des Apôtres, envoyés par le Messie à toutes les nations? et s'exprimer le dogme des trois personnes divines? Cela n'est pas conforme à ces autres hypothèses évolutionnistes : l'universalisme vient de Paul et le dogme de la Trinité s'est formée sous l'influence du « Logos » de la philosophie Alexandrinienne.

fut prise la parole « Fils de l'homme », par laquelle Jésus se désigne fréquemment; *b)* il sait que « Dans le ciel et sur la terre » est une locution propre à Jésus (Mt. VI, 10, 19, 20; XVIII, 18[1]; XXIII, 9; et surtout Mt. XI, 25 = Lc. X, 21); *c)* il met Mt. XI, 27[a] = Lc. X, 22[a] en regard de Mt. XXVIII, 18; *d)* il cite l'Apocalypse XII, 10.

La mission universelle des Apôtres par Jésus est un fait historiquement établi; toute l'antiquité chrétienne le connaît et le proclame. Le *Pasteur* d'Hermas y fait plusieurs fois allusion; Justin (*Dial. c. Tryphon.* 53; *Apol.* I, 31, 39, 50), Clément d'Alexandrie (*Strom.* VI, 6), Tertullien (*Bapt.* 13; *Præscript.* 8, 20) et Origène (*in Mt.* t. X, 18; coll. t. XII, 6, 34) parlent expressément de l'ordre donné par le Christ aux Douze d'aller évangéliser toutes les nations.

Déjà S. Paul proclame la nécessité de cette mission (Rom. X, 14-17), surtout par ces paroles : « Comment entendront-ils, si personne ne leur prêche? et comment prêchera-t-on si on n'est pas envoyé? » S. Clément de Rome attribue à cette mission des Apôtres la fondation de l'Église (42, 1-3).

La formule trinitaire du baptême est aussi donnée par la *Doctrine* (7, 1, 3), Justin (*Apol.* I, 61), et Tertullien (*Bapt.* 13). Les trois personnes de la Sainte Trinité sont nommées par Clément de Rome (46, 6; 58,2; 42, 3), Ignace (*Éph.* 9, 1; *Magn.* 13, 1, 2; *Philad.* tit.), Aristide (*Apol.* 2, p. 9, ed. Hennecke), Justin (*Apol.* I, 6, 13, 63, 67; *Dial. c. Tryph.* 32) et par l'antique *Symbole* des Apôtres. C'est par ce baptême du Christ que toutes les nations doivent entrer dans son royaume. Dans la tradition ecclésiastique, il est impossible d'indiquer un seul moment, où l'on n'ait conféré, au nom des trois personnes de la Sainte Trinité, le baptême institué par Jésus[2].

1. A ces citations il faut ajouter Mt. XVI, 19.

2. Le Dr Harnack semble disposé à admettre que, dès le début, le baptême fut requis pour l'entrée dans la communauté; mais en note, il ajoute : « Dass Jesus die Taufe eingesetzt habe, lässt sich nicht direct erweisen; denn Mt 28 19 ist kein Herrnwort. (Gründe : 1) dass der auferweckte Christus Reden gehalten und Gebote gegeben habe, gehört erst einen späteren Stufe der Ueberlieferung an — Paulus weiss von solchen nichts;

Le v. 20b : « Voilà que je suis avec vous » est emprunté à l'Ancien Testament (Ex. III, 12; Jos. I, 5; Jud. VI, 16;

2) die trinitarische Formel befremdet im Munde Jesu, und sie hat auch im apostolischen Zeitalter nicht die Geltung gehabt, die ihr zukommen müsste, wenn sie von Jesus selbst stammte). » *(O. c.* p. 76, n. 2).

Il est à remarquer d'abord que le Dr Harnack s'est en partie ravisé : dans sa 2e édition il avait écrit : « Dass Jesus die Taufe eingesetzt habe, lässt sich nicht nachweisen »; dans sa 3e, il ajoute l'adverbe « direct ». Ainsi, il admet la preuve indirecte, car il dit encore dans cette note : « Ein « Sacrament der Taufe » oder eine Verpflichtung zu derselben ex necessitate salutis lässt sich auf Jesus selbst nur *mit Hülfe des Traditionsprincipes* zurückführen; aber es ist glaublich, dass er hier *im Rechte* ist. In apostolischen Zeitalter ist getauft worden εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν und zwar εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ (I Cor 1 13 Act 19 5). Wann die Formel εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος aufgekommen ist, ist nich auszumachen. »

Les raisons alléguées pour battre en brèche l'authenticité des paroles de Jésus, ne démontrent aucunement ce qu'il veut en déduire. Comment S. Paul ignorerait-il que Jésus a parlé à ses Apôtres après sa résurrection, lui qui écrit qu'il enseigne dans les églises, et la résurrection de Jésus au troisième jour, et les apparitions successives de Jésus ressuscité à Cephas, aux Onze, à plus de cinq cents frères, à Jacques, aux Apôtres réunis, et enfin à lui-même (1 Cor. XV, 1-8)?

S. Paul a conscience d'avoir reçu immédiatement par révélation de Jésus-Christ l'Évangile qu'il enseigne (Gal. I, 1, 15, 16; 1 Cor. XI, 23; XV, 8; cfr. 2 Cor. XII, 1 ss.; Act. IX, 1 ss.; XXII, 17 ss.), et il ignorerait complètement que Jésus avant son ascension a pu apparaître et parler aux douze Apôtres, les témoins de toute sa vie publique? Il n'est pas raisonnable de le soutenir. — Il se déclare heureux de n'avoir pas personnellement baptisé les Corinthiens, oui, mais c'est « afin que personne ne dise qu'il a été baptisé au nom de Paul. » « Le Christ ne l'a pas envoyé baptiser, mais évangéliser »; il a donc reçu du Christ ressuscité le ministère apostolique de la prédication. S. Paul connaît la mission confiée par Jésus aux Douze; il prétend à l'apostolat, parce qu'il reçut de Jésus la mission d'évangéliser; il ne peut donc ignorer que les douze Apôtres sont dépositaires de la même mission. A examiner le texte superficiellement, on pourrait dire qu'il ne reconnaît pas de mission pour le baptême, mais ce n'est pas là le sens qu'il attache à ces paroles. Il remarque seulement que les Apôtres ne doivent pas personnellement conférer le baptême. Sans nier la nécessité du baptême il se réjouit de n'avoir pas lui, *de sa main,* baptisé les Corinthiens, parce qu'ils devaient bien comprendre par là que le baptême avait sa vertu,

Jerem. I, 19; etc.), où Jéhova promet par ces paroles son assistance efficace. Quant à l'expression araméenne : « consommation des siècles », trois fois dans les paraboles de Jésus, elle indique la fin du monde (Mt. XIII, 39, 40, 49); une autre fois, elle est employée au même sens dans une interrogation faite par les Apôtres (Mt. XXIV, 3[1]; coll. Mc. XIII, 4).

C'est ainsi que la critique littéraire et historique confirme l'authenticité de Mt. XXVIII, 18-20, qui est du reste définitivement établie par le témoignage unanime des manuscrits et des versions.

Le premier Évangile atteste que Jésus a vraiment adressé ces paroles à ses Apôtres.

non de l'envoyé quel qu'il soit, mais du Christ même. Il connaît donc le baptême de Jésus-Christ, institué par Jésus-Christ, puisqu'il ne reconnaît de valeur à ce rite que par le Christ.

Pour fonder son Église, le Seigneur avait envoyé les Douze, leur indiquant explicitement la nécessité du baptême; toutefois, pour eux aussi, la prédication de la doctrine est la chose principale, puisqu'ils la doivent au monde comme témoins de Jésus. Tandis qu'ils peuvent baptiser par leurs disciples (Act. X, 48), ils ne peuvent se dispenser de la prédication (Act. IV, 20).

S. Paul, converti après que l'Église avait déjà été organisée à Jérusalem et en Judée, ne fut reçu dans la société qu'en se soumettant à la condition d'entrée : il dut recevoir le baptême, qui lui fut donné par Ananie (Act. IX, 18). Comme il connut ainsi la nécessité du baptême par le fait, Jésus lui donna la mission spéciale de porter sa doctrine aux gentils, d'aller « évangéliser », sans parler du baptême (Act. IX, 15; XXII, 21). C'est à cela, sans doute, que S. Paul fait allusion, lorsqu'il nous fait connaître qu'il ne fut pas envoyé pour baptiser et qu'il s'est dispensé généralement d'administrer lui-même le baptême, laissant ce soin à ses disciples, ses compagnons.

D'autre part, la formule trinitaire a eu, à l'époque apostolique, l'importance qui lui revenait comme institution du Christ : dès le premier jour de l'Église, le baptême a été conféré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ceci fera l'objet d'une note spéciale au l. II, ch. 1.

1. L'expression est encore employée dans le même sens dans l'épître aux Hébreux, IX, 26.

§ 4. — *Jean XX, 21-23; XXI, 15-17.*

Le quatrième Évangile nous a conservé la parole par laquelle Jésus, au jour de sa résurrection, confia expressément la continuation de sa mission à ses Apôtres, avec le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés (XX, 21-23). Le chapitre final rapporte l'accomplissement de la promesse de Jésus à Pierre : l'institution de Pierre comme pasteur suprême du bercail du Christ (XXI, 15-17)[1].

Tous les manuscrits, toutes les versions antiques établissent l'authenticité de ces parties[2]. Les témoignages les plus certains et les plus autorisés du IIe siècle attestent que S. Jean l'Apôtre est l'auteur de cet Évangile.

M. Harnack[3] propose une hypothèse dénuée de tout fondement historique, pour rendre compte de l'origine du chapitre final ; il le fait rédiger au commencement du IIe siècle dans l'intention d'expliquer la mort du disciple bien-aimé. Mais n'est-il pas plus vraisemblable que l'Apôtre lui-même a tenu à dissiper cette

1. L'auteur de l'écrit *De Aleatoribus,* vraisemblablement Victor I, évêque de Rome, se prévaut déjà de ce double texte pour établir le pouvoir des évêques de remettre les péchés : « Accepta simul potestate... cum ratione *peccata dimittendi* » (c. 1), et en vue de revendiquer pour eux la fonction de pasteurs des fidèles : « In evangelio dominus ad Petrum dixit : *Petre*, inquit, *amas me? et Petrus respondit : Etiam domine, tu scis quoniam amo te; et dixit : Pasce oves meas,* et sollicite mandans tertio confirmavit dicendo : *Pasce oves meas.* » (C. 3).

2. Il y a des auteurs qui présument que la dernière partie du quatrième Évangile exista primitivement à l'état fragmentaire et que les disciples de Jean en firent la première édition. C'est une hypothèse gratuite. La note du Cod. Vatic. Alex. 14, du IXe siècle, y contredit formellement, car elle affirme qu'au témoignage de Papias, Jean lui-même a envoyé son Évangile aux églises. Cfr. Funk, *Opera Patr. Apost.*, Tubingue, 1887, II, Papiæ fragm. XVII. — Pour l'authenticité et l'intégrité de l'Évangile de S. Jean, voir les *Prologomena* de Knabenbauer, *Comm. in Evang. sec. Joannem,* dans le *Cursus Scripturæ sacræ* des Pères Jésuites, qui est en voie de publication à Paris.

3. *Geschichte der altchr. Literatur bis Eusebius :* II Th., *Chronologie,* I, Leipzig, 1897, p. 676, 678, n. 3.

légende formée autour de lui à cause de son grand âge, légende que l'on cherchait à accréditer en l'appuyant sur des paroles mal comprises du Maître? De plus, où faudra-t-il chercher l'origine des autres faits rapportés dans ce chapitre, surtout de la primauté de Pierre, si ce n'est dans la prédication de S. Jean.

S. Jean est nommé XXI, 7 et 20, tout comme dans le corps de l'Évangile, « le disciple que Jésus aimait ». C'est lui-même qui rapporte l'institution de Pierre comme pasteur du bercail du Christ.

Les vv. 30, 31 du chapitre XX annoncent une conclusion; mais rien ne défend de supposer que S. Jean lui-même s'est décidé, plus tard, à ajouter un nouveau chapitre. Si l'on voulait considérer les deux derniers versets de l'Évangile comme ajoutés par une autre main, ils seraient l'expression d'un témoignage contemporain en faveur de tout cet Évangile, et au point de vue critique, loin de nuire à l'autorité du récit, ce témoignage le corroborerait. « C'est ce disciple, *à savoir* le disciple que Jésus aimait, qui atteste ces choses et les a mises par écrit, et nous savons que son témoignage est vrai. » (XXI, 24).

* * *

Il reste donc manifestement établi qu'on ne peut alléguer aucun motif plausible pour révoquer en doute l'autorité d'aucune de ces paroles : Mt. XVI, 17-19; XVIII, 18; XXVIII, 18-20; Jean XX, 21-23; XXI, 15-17; que les Évangiles attribuent formellement à Jésus. Or ces récits furent écrits à un demi-siècle d'intervalle, précisément par deux Apôtres témoins oculaires et auriculaires, dans des milieux bien différents : l'un en hébreu pour les judéo-chrétiens et en Palestine, l'autre en grec et en Asie-Mineure; l'un attestant la promesse de la primauté de Pierre, l'autre son investiture comme pasteur suprême; l'un et l'autre enseignant la mission et le pouvoir confiés aux Apôtres. Dans aucun de ces textes, il n'y a trace d'interpolation; tous sont inaltérés et appartiennent à la rédaction primitive[1].

1. M. Réville rejette l'authenticité de tous ces textes. Ainsi, il considère Mt. XVI, 17-19 et XVIII, 18 comme des traditions syro-palestiniennes

§ 5. — *Mc. XVI, 14-16.*

La dernière partie du second Évangile (XVI, 9-20) manque dans certains manuscrits, et son authenticité a été mise en doute par quelques écrivains ecclésiastiques. Plusieurs critiques hésitent pour ce motif, à reconnaître dans ces versets la main de Marc. Ce n'est pas le moment d'en prouver l'authenticité[1] ; qu'il nous suffise de faire observer qu'il est au moins certain que ces paroles de Jésus appartiennent à la prédication évangélique primitive.

Les versions syriaque et latine contiennent la péricope ; déjà Hermas (*Sim.* IX, 25) y fait allusion, Justin (*Apol.* I, 45) cite textuellement : « ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν », et Irénée *Adv. Hær.* III, 10,6) attribue à Marc l'avant-dernier verset.

Notre but dans cette étude est de connaître la volonté de Jésus touchant son Église : or ses paroles dans Marc (XVI, 15, 16) sont parallèles à celles rapportées par le premier Évangile (XXVIII, 18-20). Quel que soit le rédacteur, le récit est vrai et c'est ce qui importe surtout. Nous retenons donc à bon droit le

secondaires. Seulement, dans le cours de son étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique, il néglige complètement de tenir compte de l'influence de ces textes sur les origines de l'épiscopat. En tout cas, il avait à expliquer l'origine de chacune de ces paroles, l'époque et le pays où elles furent attribuées à Jésus et à dégager l'influence qu'elles exercèrent sur les institutions ecclésiastiques. De même, il nie simplement l'authenticité des paroles Mt. XXVIII, 18-20, et il passe sous silence les textes du quatrième Évangile : à quel moment furent-ils donc attribués à Jésus, par qui et dans quel but?

1. On peut trouver l'intégrité du second Évangile discutée et défendue dans le *Cursus Scripturæ sacræ* : Cornely, *Int. spec. in N. T. libros*, p. 93 ss., et Knabenbauer, *in Marcum* XVI, 9-20.

M. Resch (*Aussercan. Parallelt. Matth.-Marc.* ad h. l.) admet que les paroles sont empruntées à l'Urevangelium hébreu. D'après M. Harnack (*Chronologie*, p. 696 ss.) Aristion aurait mis ces paroles par écrit, en Asie-Mineure, dans la première moitié du second siècle. Cette hypothèse, d'ailleurs insoutenable, ne détruit pas nécessairement la valeur historique du témoignage, puisque Aristion était disciple des Apôtres, et même disciple de Jésus, d'après Papias (Eus., *H. E.* III, 39, 4).

second Évangile pour confirmer les autres preuves. Il proclame la mission universelle des Apôtres et le devoir absolu imposé à tous les hommes, sous peine de n'atteindre pas leur fin dernière, de croire à l'Évangile et de recevoir le baptême.

Article II.

Interprétation des textes.

§ 1. — *Mt. XVI, 17-19. Jean XXI, 15-17.*

Ce n'est pas seulement au point de vue de la constitution de l'Église, mais aussi à celui de l'institution même de cette société par Jésus, que le texte de Mt. XVI, 17-19 présente une grande importance.

Peu satisfait du résultat de sa critique négative, M. Réville propose une interprétation pour ces paroles[1] : « Si Jésus a véritablement prononcé des paroles du genre de celles que le premier évangéliste lui prête dans sa réponse à Pierre, il a simplement constaté un fait, savoir que Pierre, en le saluant le premier du titre de Messie, a été le premier à comprendre sa véritable nature. » (*O. c.*, p. 34).

Jésus non seulement a constaté un fait v. 17, mais il a aussi fait une promesse solennelle vv. 18 et 19. Il bâtira son Église sur Pierre et, bâtie sur ce fondement, elle sera invincible; il donnera à Pierre les clefs de son royaume et Pierre y détiendra le pouvoir suprême. Ce n'est pas faire l'interprétation du texte que d'écrire : « C'est donc lui, le premier disciple complet, qui sera le fondement de la société nouvelle, la pierre angulaire

1. Au contraire, M. Holtzmann (*Neut. Theol.*, I, p. 430) reconnait que c'est en vain que l'exégèse protestante s'obstine à nier la primauté de Pierre exprimée par ce texte : « Die berühmte Felsenrede XVI, 17-18 ist, trotz aller alt- und neuprotestantlichen *Tendenzexegese*, auf die Person des Apostels zu beziehen, durch welche, nach VII, 24-25, menschlicherseits der Bestand der Ekklesia gesichert erscheint, wie denn auch demselben Petrus XVI, 19 sofort die Vollmacht zu binden und zu lözen übertragen wird. »

du royaume, celle par laquelle on commence la construction et celle sur laquelle les autres reposent. » (P. 34).

On peut accorder que « l'apôtre était déjà désigné sous ce nom, bien avant le jour où il proclame la messianité de Jésus[1] ». Mais, au témoignage formel des quatre Évangiles, ce fut Jésus lui-même qui imposa le nom de Pierre à Simon (Mt. X, 2; XVI, 18; Mc. III, 16; Lc. VI, 14; Jean I, 42), vraisemblablement lors de l'élection des Douze, puisque, à cette occasion, le second Évangile et le troisième disent : « Simon, à qui Jésus donna le nom de Pierre. »

Lorsque, plus tard, Jésus lui promit la primauté, il fit allusion à ce nom. Ce n'est pas assez dire : il indiqua, de plus, le motif de ce nom, et lui fit exprimer une réalité, il le vérifia : « Tu es Pierre (= roc), et sur ce(tte) pierre, je bâtirai mon Église. » C'est un fait digne de remarque que, sans le fameux passage de Matthieu, la raison précise de l'imposition de ce nom nous serait inconnue. Mais, étant certains par la tradition de la primauté de Pierre, et par les Évangiles de l'imposition du nom par Jésus, nous en aurions deviné le motif, et nous aurions été fondés à supposer ce texte : « Sur toi, Pierre, je bâtirai mon Église », ou un autre équivalent.

Le seul fait donc de nommer Kepha, Πέτρος, disait à tous les chrétiens qu'il était le fondement de l'Église. Pour tous, ce nom était un enseignement explicite.

Aussi longtemps que Jésus fut à la tête de ses Apôtres, il était leur chef naturel, leur seul Maître (Mt. XXIII, 10) : Pierre avait seulement reçu la promesse, et non l'investiture de la primauté. Cependant, il semble immédiatement avoir pris une place à part

1. Pour le prouver, il ne suffit pas de dire, avec M. Rév., que le premier évangéliste le nomme déjà Pierre auparavant, puisqu'il a pu le désigner par ce nom propre, sous lequel il était connu des lecteurs, pour le distinguer de l'autre Simon : il n'est pas rare de rencontrer ainsi, dans un récit historique, un nom par prolepse. Le quatrième Évangile le nomme déjà Pierre avant d'avoir raconté le changement de nom : « André, frère de Simon-*Pierre*, était un des deux... Il amena son frère à Jésus, qui le regarda et lui dit : Tu es Simon, fils de Jean; tu t'appelleras *Pierre*. » (I, 40-42).

dans le collège apostolique; il est πρῶτος, le premier. A l'égard des autres Apôtres, il sera plus tard non seulement le « primus inter pares », mais un vrai chef hiérarchique; dans l'Église, il n'aura pas seulement une primauté d'honneur, mais un vrai pouvoir souverain sur tous : il aura la primauté de juridiction.

En effet, cette figure de style : « sur ce(tte) Pierre je bâtirai mon Église » n'est pas difficile à comprendre : Jésus, le divin architecte, conçoit l'œuvre qu'il vient fonder, la communauté qu'il va établir, sous l'image d'un édifice, qu'il est sur le point de bâtir. Selon l'intention qu'il nous manifeste, il veut assurer à son œuvre la perpétuité : « Et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Pour cela, il lui donnera des assises solides, il la bâtira sur le כֵּיפָא, sur le roc ou la pierre. Dans une de ses paraboles (Mt. VII, 24) n'avait-il pas loué la sagesse de l'homme qui construit sa maison, non sur le sable, mais sur la pierre vive, sur le roc, où elle défie le vent, la tempête et toutes les intempéries, parce qu'elle est fondée sur la pierre? La sagesse de Jésus bâtira donc son Église sur le roc pour lui assurer la stabilité à jamais.

L'image seule de la pierre qui sert de fondement, même sans les explications de Jésus, évoque déjà le concept de « solidité ». Car toute métaphore est une comparaison implicite, qui porte sur la qualité marquante, que l'usage se plaît à reconnaître dans le terme de comparaison et que souvent le contexte met encore en relief. C'est ainsi qu'on peut dire d'un homme : « C'est un lion », expression consacrée par l'usage, ou bien : « Il est courageux comme un lion. » Dans notre texte, le roc ou la pierre, qui sert de fondement à l'édifice, a pour qualité éminente la solidité, et à ce titre rend la maison, qui est bâtie dessus, inébranlable, malgré la violence des éléments. L'Apôtre Pierre est ce roc sur lequel l'Église est bâtie et fondée par Jésus, pour en assurer la stabilité et la perpétuité. Voilà le motif de son nom.

Telle est cette figure, aussi belle que simple. Le sens que Jésus y a attaché, la prérogative personnelle qu'il a voulu promettre par là-même à Pierre, n'est pas moins claire et obvie. Il suffit de saisir quelle personne constitue le fondement solide sur

lequel repose une société : car Jésus bâtira son Église, la communauté de ses fidèles, sur ce(tte) Pierre. La pierre fondement de l'édifice social, c'est l'autorité. Une société, pour exister et pour atteindre son but, a besoin d'autorité. Comment l'ordre et la justice, la paix et la tranquillité, la cohésion et la force, règneraient-elles? comment chacun des membres contribuerait-il efficacement au bien commun, s'il n'y avait pas de pouvoir souverain, source de l'union sociale? Dans toute société bien ordonnée, il existe une autorité suprême. Pour assurer la stabilité de la société, une préséance d'honneur ne suffit pas, mais il lui faut un gouvernement. Sans autorité, pas de communauté, pas d'édifice social, mais l'arbitraire, la discorde et bientôt la désagrégation et la ruine. Le roc sur lequel Jésus bâtira son Église c'est l'autorité, le pouvoir; or Pierre est ce roc. Il sera investi de la primauté dans l'Église du Christ.

Ce que le roc-fondement est à l'édifice, Pierre, le chef suprême, l'est à l'Église. Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire; néanmoins, Jésus lui-même précise encore la promesse : « Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux. » C'est une nouvelle figure : Pierre sera le vicaire du Christ, il aura l'intendance générale de la société chrétienne (cfr. Is. XXII, 22; Apoc. I, 18; III, 7). C'est à ses soins, à son autorité, que l'Église sera confiée. Les clefs sont le symbole de l'autorité et du pouvoir; le maître de la maison les détient : les céder, c'est céder l'administration de ses biens. Les villes se rendent en portant au vainqueur les clefs de leurs portes. Le prophète Isaïe, pour marquer que Dieu donnera à Éliacim la haute dignité, soit de préfet du Temple, soit de préfet du palais royal, se sert de cette image : « Ton pouvoir, fait dire Jéhova au dignitaire réprouvé, je le donnerai en main à Éliacim... et je donnerai la clef de la maison de David sur son épaule : et il ouvrira et personne ne fermera; et il fermera et personne n'ouvrira. »

Le royaume de Jésus est spirituel dans son origine et dans son but; le pouvoir s'y exerce au seul nom du Christ de Dieu. Pour bien marquer la nature et toute l'étendue du pouvoir social, Jésus le détermine : « Et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié au ciel et tout ce que tu auras délié sur la terre

sera délié au ciel », assurant ainsi d'avance la sanction divine aux actes de son représentant. Ce pouvoir de lier et de délier est le pouvoir de faire des lois, avec le pouvoir de juger et de punir, qui résulte immédiatement du premier comme corollaire nécessaire; par les lois l'autorité lie, par leur retrait elle délie, car on est lié par une obligation et on est délié par sa remise. Ce pouvoir est d'ailleurs souverain : *tout* ce qu'il aura décrété sur la terre, sera ratifié au ciel par Dieu.

C'est par des figures aussi simples et aussi claires, que Jésus s'est plu à promettre la primauté à Pierre.

* * *

Après sa résurrection, Jésus a accompli sa promesse : il a confié à Pierre le gouvernement de son Église, en lui disant : « Pais mes agneaux », « pais mes brebis. »

Les agneaux et les brebis du Christ sont tout le troupeau du Christ, tous les fidèles (Jean X, 1 ss.; 1 Pierre II, 25; V, 1; Hébr. XIII, 20). Paître le troupeau, c'est le gouverner, c'est en être le pasteur et exercer sur lui toute autorité. Pierre est donc investi de la dignité de pasteur universel, de chef suprême de l'Eglise.

Pour définir exactement l'autorité de Pierre, il y a lieu de remarquer que la constitution donnée à l'Église par le Christ est inaltérable, et soustraite à tout changement, qu'elle ne peut être modifiée par personne. Pierre n'est pas successeur du Christ, au sens ordinaire du mot, mais il est son représentant, son vicaire. Occupant la place du Christ, il est le souverain de l'Église, et l'exercice de son autorité ne dépend de personne, ni des Apôtres, ni du troupeau. Mais, tenant son autorité du divin Fondateur, son pouvoir a pour limites la volonté même du Fondateur, la constitution de l'Église établie par lui.

* * *

Jésus a donc institué dans son Église un chef investi d'une suprême juridiction; par là, il a clairement indiqué qu'il voulait une société, un gouvernement ecclésiastique.

§ 2. — *Mt. XVIII, 18; XXVIII, 18-20; Mc. XVI, 15, 16; Jean XX, 21-23.*

De même, Jésus a confié des pouvoirs au collège apostolique. Tous les apôtres ont reçu en partage un pouvoir vrai et réel, celui de tout lier et de tout délier, mais ce pouvoir est évidemment subordonné à celui de Pierre[1]. Ils ont reçu la faculté de remettre et de retenir les péchés; ils ont reçu une mission authentique et officielle, celle de continuer l'œuvre du Messie.

Cette mission universelle est bien déterminée dans les paroles rapportées à la fin du premier Évangile.

Jésus, après avoir fait appel à son pouvoir divin, à son autorité de médiateur entre Dieu et les hommes : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre », en vertu même de cette puissance souveraine, dit aux Douze : « Allez, faites disciples[2]

1. Phillips, *Du droit eccl. dans ses princ. gén.*, I, p. 84 sv. : « Envoyés tous pour prêcher la même doctrine, investis tous, sous ce rapport, de la même mission, tous les apôtres, à ce point de vue, sont parfaitement égaux entre eux; Jésus-Christ, en leur donnant leurs pouvoirs pour cet objet, s'adresse à tous collectivement; mais de là même ne résulte-t-il pas évidemment, d'une part, que tous dans l'exercice de ces pouvoirs reçus en commun, doivent rester unis à celui qu'une institution antérieure leur a donné pour chef; d'autre part, que Pierre réunit en sa personne les droits généraux de l'Apostolat et les droits particuliers et exclusifs de la primauté? Jésus-Christ dit, il est vrai, à tous les apôtres : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie; » mais ni de cette investiture collective, ni de l'appellation commune d'apôtres comme pasteurs, on ne peut légitimement déduire l'égalité des apôtres vis-à-vis de Pierre; autrement il faudrait en conclure aussi à leur complète égalité en honneur et en puissance, vis-à-vis de Jésus-Christ lui-même. Ces locutions *comme, de même* ne sauraient être entendues dans un sens tellement rigoureux qu'elles excluent toute distinction, et ne portent nullement atteinte à la prééminence de Pierre, non plus qu'à celle de Jésus-Christ. » (Traduit par Crouzet, Paris, 1850).

2. Cfr. Mt. XIII, 52 : « Le scribe devenu disciple dans le royaume des cieux »; et Act. XIV, 20 (21) : « Lorsqu'ils eurent annoncé l'Évangile dans cette cité et y eurent fait de nombreux disciples (μαθητεύσαντες ἱκανούς). A comparer Jean IV, 1 : Jésus μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει, avec μαθητεύσατε ἔθνη βαπτίζοντες.

toutes les nations, baptisez-les,... apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai enseigné. »

C'est la véritable charte d'institution de l'Église. C'est la mission de fonder le royaume du Christ sur toute la terre, de répandre partout l'Évangile, de baptiser ceux qui croient en Jésus et d'en faire ainsi des fidèles du Christ. Dès ce moment, les Apôtres portent leur nom en toute vérité. Leur mission, assimilée à celle même de Jésus-Christ, ne connaît de limite ni pour le temps ni pour l'espace. Jusqu'à la fin du temps, Jésus sera avec eux et avec leurs successeurs, à qui ils auront transmis régulièrement leurs pouvoirs et leur mission.

CHAPITRE IV.

FONDATION DE L'ÉGLISE.

C'est en instituant le ministère apostolique que Jésus fonda son Église et lui donna la constitution d'une vraie société. Car telle est la nature du pouvoir et de la mission des Apôtres, que leur réalisation fonde et organise nécessairement une *société parfaite*.

L'interprétation des enseignements évangéliques fait aisément voir que Jésus a lui-même déterminé tous les éléments qui font de son royaume une Église, une communauté religieuse, organisée sous un pouvoir public destiné à cimenter l'union de tous les membres du corps social.

En effet, Jésus a promis de bâtir une Église. Pour cela, il a institué des chefs visibles, un pouvoir ayant tous les caractères d'une véritable souveraineté. Les droits constitutifs des Douze comprennent l'enseignement de la parole de Dieu, les sacrements pour sanctifier les fidèles et tous les besoins quelconques de l'association.

Jésus a institué un Magistère vivant et lui a assigné la fonction propre de conserver intacte et de propager toute sa doctrine. Non seulement il a donné aux Apôtres le conseil et la faculté d'enseigner, mais il leur en a imposé le devoir; conséquemment il leur a donné le droit inviolable et sacré de prêcher son Evangile à tous les hommes. Ils sont ses légats, ses témoins.

Les Apôtres ont reçu le pouvoir de régir, le pouvoir de juridiction. Celui-ci leur est nécessaire autant pour proposer la parole de Dieu avec autorité, que pour administrer les fidèles; il leur donne le droit d'imposer la doctrine de foi, et de faire toutes les institutions nécessaires et utiles au bien spirituel de l'Église et de chacun de ses sujets. C'est un pouvoir général, avec faculté de tout lier et de tout délier, au nom du Christ, qui ratifie au ciel toutes les décisions prises par les Apôtres sur la terre.

Non seulement Jésus a confié à ses Apôtres le droit d'enseigner et de régir, mais aussi celui de sanctifier les hommes par les rites sacrés qu'il a institués, surtout par le baptême, l'Eucharistie et la rémission des péchés.

En résumé, les Apôtres ont reçu une mission universelle et souveraine avec pleine juridiction pour organiser une société religieuse publique et parfaite; cette mission est dérivée de la toute-puissance propre à Jésus-Christ au ciel comme sur la terre. Le moment marqué pour sa mise en œuvre est la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. Pour authentiquer leur mission, Jésus leur a octroyé le don des miracles.

De cette mission apostolique découle, d'autre part, pour les hommes le devoir d'accueillir les Apôtres comme Jésus lui-même (Jean XIII, 20), l'obligation absolue de croire à la doctrine chrétienne prêchée par eux, de recevoir par leur ministère le baptême, la rémission des péchés, le corps et le sang de Jésus, d'observer les préceptes du Christ transmis par eux, d'être soumis à leur autorité.

L'Église est donc une société d'hommes, qui, par la profession de la même foi et la participation aux mêmes sacrements, constituent le royaume du Christ sur la terre, sous l'autorité du collège apostolique[1].

1. Cette vérité, que le Christ a institué son Église en instituant le ministère apostolique, est fondamentale pour bien définir la nature de la société et du gouvernement ecclésiastiques. Parmi les *notes* de l'Église, l'*apostolicité* nous semble la plus importante à établir pour reconnaître la véritable Église du Christ.

Voir sur la fondation de l'Église : Palmieri, *Trat. de Rom. Pont.*,

Une conclusion claire et capitale se dégage de cet exposé : Jésus non seulement a prêché une religion nouvelle et une morale divine, mais il a fondé aussi une société religieuse, composée de maîtres et de disciples, de pasteurs et de brebis, un gouvernement ecclésiastique, pourvu de tous les organismes propres à une société parfaite, pour conduire les hommes à leurs destinées éternelles par la foi, les sacrements et une direction efficace.

* * *

Le fait de l'institution de l'Église est indépendant de la question de la « parousie », de l'avènement du Christ glorieux pour le jugement[1].

Jésus a enseigné que le Fils de l'homme viendra comme un voleur durant la nuit, inopinément. Il veut stimuler les hommes à la vigilance, par cette incertitude du moment, et par le souvenir du compte qu'ils auront à rendre de leurs œuvres au souverain juge (Mt. XXIV, 42-54; XXV, 1 ss.). Personne ne sait rien du jour de son avènement en sa majesté, les hommes et les anges l'ignorent; seul le Père céleste connaît ce jour (Mt. XXIV, 36; Mc. XIII, 32). Cependant l'Évangile doit être prêché d'abord à toutes les nations (Mt. XXIV, 14; XXVI, 13; Mc. XIII, 10, 32; etc.). Les Apôtres savaient pertinemment et enseignaient n'avoir reçu, au sujet du moment de la seconde venue du Christ, aucun enseignement de Jésus, et par conséquent, ce moment restait toujours incertain. A l'exemple de leur Maître, ils ont aimé à rappeler le souvenir de la fin dernière pour exhorter vivement les fidèles au bien. A supposer qu'ils se soient demandés si Jésus n'allait pas revenir bientôt, ils n'en ont

Prato, 1891, *Proleg. de Ecclesia,* § II; Mgr Moulart, *L'Église et l'État,* 4e éd., Louvain, 1895, l. I, s. 1, ch. 2, 3; Pesch, *Prælect. dogmat.,* t. I, *Instit. propaedeut.*, Fribourg en Br., 1894, p. 153 ss.

1. M. Réville écrit : « La fin du monde était proche... On se condamne à ne rien comprendre à la situation des premiers chrétiens, si l'on ne tient pas compte de cette conviction qui inspire toutes leurs espérances et domine leur notion de la destinée. » (*O. c.*, p. 38 sv.).

été que plus vigilants à remplir fidèlement toute leur mission. Dans la suite nous verrons comment de fait ils organisèrent les communautés chrétiennes, et comment, en assurant leur succession, ils pourvurent à la perpétuité de l'Église. L'organisation de l'Église est un fait historique à établir par l'autorité des témoignages compétents.

* * *

Le but de la venue du Messie et de son grand œuvre est le salut éternel des hommes : la rémission des péchés, la sanctification, les vertus, les bonnes œuvres et la perfection nous y conduisent. L'Église, qui continue la mission de Jésus jusqu'à la consommation des siècles, n'a pas d'autre but (cfr. Mt. V, 16, 48; XXVIII, 19, 20; Lc. XXIV, 47). Voilà pourquoi la vraie sainteté restera toujours une note caractéristique de l'Église du Christ.

Jésus n'a pas enseigné que la transformation morale des auditeurs est la condition essentielle pour l'avènement de son royaume, mais bien qu'elle est requise en chacun pour obtenir l'entrée dans son royaume. Si la conversion et la pénitence, la perfection et les bonnes œuvres sont choses tellement importantes pour Jésus dans son ministère terrestre, c'est que ce sont les conditions indispensables du salut. Il n'est pas vrai que dans la société nouvelle il n'y aura plus de mauvaises passions, plus d'égoïsme, plus aucune des imperfections morales qui provoquent toutes les difficultés de la vie sociale[1], puisque Jésus a enseigné explicitement et à plusieurs reprises dans les paraboles que le royaume des cieux réunira des bons et des méchants jusqu'à la consommation des siècles (Mt. XIII), puisqu'il avertit si fréquemment et si solennellement ses disciples d'être prêts pour sa seconde venue, qu'il ne cesse de les stimuler au bien, et qu'il parle des offenses faites par un frère et de la correction fraternelle (Mt. XVIII, 15 ss.). « Comme on recueille l'ivraie, a dit Jésus, pour la jeter au feu, ainsi en

1. M. Réville, *O. c.*, p. 25.

sera-t-il à la consommation des siècles; le Fils de l'homme enverra ses anges enlever tous les scandales de son royaume et ceux qui commettent l'iniquité et il les jettera au feu. » (Mt. XIII, 40, 41). Il ne s'agit donc pas de l'avènement définitif du monde nouveau et saint : cela est réservé pour la vie future, pour l'Église triomphante. En ce monde, il y a l'épreuve et la lutte, pour acquérir des mérites et pour accomplir sa destinée par la sanctification personnelle. Or dans l'ordre voulu par Jésus, la sanctification suppose des autorités, une Église.

Quand on dit que Jésus n'a eu d'autre but que celui de prêcher une religion et une morale supérieures aux autres formes existantes, et non celui de fonder une société, on confond le but, à savoir, la sainteté, la perfection, le salut des hommes, avec la grande institution que Jésus, dans sa divine sagesse, a jugée le moyen le plus apte à assurer efficacement l'obtention de cette fin dans toute la suite des siècles. Cette grande institution, c'est son Église; par la prédication et la conservation de la doctrine de Jésus, par l'administration des divers moyens de salut, par le gouvernement des fidèles, elle conduit les hommes au salut.

Qu'on veuille bien voir quelles sont les conditions d'existence des communautés sur la terre. Comment existent-elles? Comment se propagent-elles? Comment enrôlent-elles des membres et comment les conduisent-elles au but commun? Par la direction et par les ordonnances. Or, celles-ci n'existent pas sans un pouvoir légitime. Dans l'Église, à aucun moment, les prescriptions avec force de loi, les διάταξεις des Apôtres n'ont fait défaut; depuis le premier jour, elles ont exigé l'obéissance et imposé l'obligation en conscience aux fidèles du Christ.

Le gouvernement apostolique est donc essentiel et nécessaire à la religion du Christ à ce point, qu'en dehors de lui, toute forme religieuse et morale qui se réclame du Christ n'est plus qu'une contrefaçon ayant dénaturé son œuvre et ne répondant plus à sa volonté. Le ministère des Apôtres assure l'unité de doctrine, l'administration légitime des rites sacrés et l'union dans le choix des moyens pour atteindre la fin commune. Ce pouvoir

apostolique constitue une société religieuse et devient la source de l'union sociale.

Ce n'est pas aux Juifs que Jésus a exposé les grands principes des institutions ecclésiastiques, mais aux Apôtres : ceux-ci ont reçu les instructions et les pouvoirs nécessaires. Nos évangélistes n'ont pas pour but immédiat de montrer l'institution de l'Église, mais bien de fonder la foi en Jésus, le Messie et le Fils de Dieu (Lc. I, 4; Jean XX, 31). Voilà pourquoi leur récit est avant tout un enchaînement de preuves de la mission divine de Jésus et un exposé de sa doctrine évangélique. Cependant ils ont aussi rapporté ces paroles du Seigneur qui établissent les principes de la constitution de l'Église : la primauté de Pierre et la mission universelle du collège apostolique. Il ne leur était pas nécessaire de traiter *ex professo* de l'institution et de l'organisation de l'Église, car, dès l'origine, celle-ci fut un fait public, visible et indéniable. On ne pouvait devenir disciple du Christ qu'en devenant membre de la communauté fondée et gouvernée par le ministère des Apôtres, agissant au nom du Christ. Et cette Église réunit toutes les conditions nécessaires et indispensables à une société; elle est propre à réunir tous les hommes dans la poursuite d'un même but religieux, le salut éternel de tous, et à leur donner le moyen de l'atteindre; elle possède les droits nécessaires à son existence et à son action.

Jésus désigne fréquemment son œuvre sous les images d'un royaume, d'une cité, d'une famille, d'une vigne, d'un bercail. Ces figures ne peuvent autrement s'expliquer que par la visibilité de l'Église, de la communauté de ses disciples. Mais qu'on le remarque bien, ce n'est pas sur ces comparaisons, ni même sur l'appellation si fréquente de « royaume des cieux », que nous voulons baser la preuve de l'institution de l'Église; mais bien sur la constitution d'un pouvoir social. L'expression figurée « royaume de Dieu » désigne l'ère nouvelle, le temps du Messie et de l'Évangile, mais ne semble pas avoir été choisie pour faire connaître la forme sociale des institutions chrétiennes. Jésus s'est servi de cette figure, parce que les Juifs attendaient le Messie comme le fondateur d'un grand royaume. Cependant il corrige

insensiblement leurs idées préconçues et il insiste sur les dispositions morales nécessaires pour entrer dans son royaume. Ordinairement Jésus se sert de cette expression dans les paraboles pour annoncer quelque vérité morale ayant trait à son œuvre : « Le royaume des cieux est semblable à... » (Mat. XIII, 24, 31, 44, 45, 47; XX, 1; XXII, 2; XXV, 1; Mc. IV, 26, 30; Lc. XIII, 18, 20, etc.). Il enseigne ainsi tantôt la force de la parole divine, tantôt l'accueil qui est fait au Messie, tantôt l'extension de son œuvre à tout l'univers, tantôt l'existence des méchants à côté des bons parmi ses fidèles, tantôt la nécessité de se trouver toujours prêt pour le jugement, ou quelqu'autre doctrine. Le but de la parabole doit en faire connaître le sens précis. Or nulle part Jésus ne semble avoir eu l'intention d'enseigner directement par là au peuple qu'il allait fonder une société distincte. Il en est autrement du mot Église, qu'il a employé pour promettre les pouvoirs à Pierre et à ses Apôtres : ce mot désigne une communauté organisée.

Toutefois c'est une erreur de prétendre que l'Église n'est pas la forme extérieure sous laquelle le royaume de Dieu s'est réalisé selon la volonté de Jésus. Car ce royaume, selon les paraboles, a dû être une communauté de disciples, une société visible, car « on entre dans ce royaume », et tous sont invités à en faire partie (Mt. V, 20; XI, 11-12; XXI, 31; XXIII, 13; Mc. X, 15; Lc. VII, 28; XVIII, 17); il est comparé à un arbre où les oiseaux viennent habiter (Mt. XIII, 31 ss.), à une vigne avec des ouvriers (Mt. XX, 1 ss.). Ce royaume comprendra des bons, les vrais fils du royaume, et des méchants, comme un filet de pêche contient de bons poissons et des mauvais (Mt. XIII, 47 ss.), comme dans un champ il croît de mauvaises herbes dans une belle moisson (Mt. XIII, 24 ss.). Ces méchants peuvent faire partie de la communauté des disciples du Christ. Les anges au jugement enlèveront du royaume de Jésus tous ceux qui ont commis l'iniquité (Mt. XIII, 36-41). Ce royaume est une société visible, répandue sur le monde entier.

* * *

Durant sa vie publique, Jésus, avec ses Apôtres et ses dis-

ciples, n'a pas formé, ni organisé une société religieuse à part, à côté de la Synagogue et du Temple. Il est resté dans le cadre de la Loi mosaïque. En ce sens, mais en ce sens seulement, il est vrai de dire que les Évangiles ne parlent pas d'institutions ecclésiastiques faites par Jésus : directement, par lui-même, il n'a pas présidé sur la terre à leur fonctionnement. Il n'a pas administré les moyens de salut[1], mais il les a seulement insti-

1. Il semble donc que le baptême administré en Judée par les Apôtres au commencement de la vie publique de Jésus (Jean IV, 1, 2) ne fut pas le sacrement conféré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt. XXVIII, 19), comme il fut conféré au jour de la Pentecôte (Act. II, 38), mais que ce fut le même que celui du Précurseur, le baptême de pénitence. « On a longuement discuté », écrit Fouard, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, I, p. 205, « sur la nature de ce baptême. D'anciens Pères, l'assimilant à l'ablution de Jean-Baptiste en font une sorte d'initiation dont le Christ abandonnait le soin à ses fidèles Galiléens. » — Il est à remarquer en effet, qu'en ce moment Jésus, comme le Précurseur, prêchait encore « la venue prochaine du royaume de Dieu » (Mt. IV, 17; Mc. I, 15). Et pourquoi l'évangéliste a-t-il soin d'ajouter que ce n'était pas Jésus qui baptisait, mais ses disciples? Quelques-uns de ceux-ci avaient été disciples de Jean-Baptiste (Jean I, 35, 37). Lorsque les disciples réunis encore autour du Précurseur se plaignent à celui-ci du grand nombre d'hommes qui vont à Jésus et reçoivent de lui le baptême (Jean III, 26), il se contente de répondre qu'il n'est lui-même que le Précurseur, sans attribuer déjà une efficacité plus grande à ce baptême. « Le baptême dans l'Esprit et le feu » (Mt. III, 11; Mc. I, 8; Lc. III, 16; Jn. I, 33), que le Messie donnera, indique l'efficacité des moyens de salut, dont l'Église disposera, et en particulier la descente du Saint-Esprit sur les disciples (Act. I, 5; XI, 16).

Cette doctrine n'est pas neuve : voici ce que disait déjà Tertullien, *Bapt.*, 11 : « Legimus : et tamen is non tinguebat, verum discipuli ejus (Joan. IV)... Ne moveat quosdam quod non ipse tinguebat. In quem enim tingueret? in pœnitentiam? quo ergo illi præcursorem; in peccatorum remissionem? quam verbo dabat; in semetipsam? quem humilitate celabat; in Spiritum Sanctum? qui nondum a Patre descenderat; *in Ecclesiam? quam nondum apostoli struxerant.* Itaque tinguebant discipuli ejus, ut ministri, ut Joannes ante præcursor, *eodem baptismo Joannis,* ne qui alio putet, quia nec exstat alius nisi postea *Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat*, utpote, nondum adimpleta gloria Domini, nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem : quia nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione (Rom. VI) nec vita restitui sine resurrectione ipsius ». — Dans le ch. 12, il traite la question du baptême des Douze. (Cfr note a, éd. Migne).

tués. Il a remis les péchés, non par le sacrement, mais par sa seule volonté.

La mission personnelle et directe de Jésus n'a pas consisté en une organisation hiérarchique de fait, apparente, substituée par lui à l'organisation mosaïque, mais dans l'institution du ministère apostolique, qu'il a chargé de la mission d'établir l'Église après la descente de l'Esprit-Saint (Act. I, 5), et qu'il a muni des pouvoirs nécessaires à cet effet. Jésus a enseigné qu'il était le Messie, envoyé sur la terre pour le salut de tous les hommes; il a établi sa mission divine par ses miracles et ses prophéties, par la sublimité de son enseignement; il a prêché l'Évangile et révélé clairement les vérités surnaturelles; il a opéré la rédemption par sa passion et sa mort; il a solidement établi la foi de ses disciples par le miracle éclatant et prédit de sa résurrection; il a institué le baptême, l'Eucharistie, la rémission des péchés et les autres rites mystérieux, dont l'efficacité donne et entretient la vie surnaturelle et divine de l'âme. Mais surtout, il a confié sa mission aux douze Apôtres, élus par lui; il leur a donné sa doctrine à enseigner, les moyens de salut à administrer, son troupeau à gouverner : c'est ainsi qu'il a fondé son Église. Voilà les nouvelles institutions chrétiennes qui sont venues remplacer celles du judaïsme.

Comme fait historique, l'Eglise fut établie le jour de la descente de l'Esprit-Saint sur les Apôtres, quand Pierre prêcha Jésus et convertit trois mille hommes, qui se firent baptiser selon le rite institué par le Christ et se soumirent à l'autorité des Apôtres. Ceux-ci sont nommés à juste titre les fondements de l'Église (Apoc. XXI, 14), à cause de l'organisation qu'ils lui ont donnée, en vertu de leur mission et de leur pouvoir divin.

S. Chrysostome *(Hom.* 29, al. 28, *in Joannem*, Migne, *P. G.*, LIX, col. 167, 168) et Theophylacte *(Enarratio in Joan.* III, 22-24) interprètent aussi le passage du quatrième Évangile, au sens d'un baptême de pénitence conféré par les disciples de Jésus, analogue au baptême de Jean. Pour prouver qu'il ne s'agit pas du baptême chrétien, ils allèguent Jean VII, 39 : « Le Saint-Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié », comme Tertullien : « Spiritus S. nondum a Patre descenderat. »

L'histoire de l'Église commence à la Pentecôte; les Évangiles contiennent le récit de la préparation. La vie publique du Messie fut l'introduction, sa mort étant nécessaire pour sceller l'alliance nouvelle avec Dieu. Conçue et préparée par Jésus, l'Église est née au jour de la Pentecôte, qui fut le premier jour de son existence dans sa raison formelle.

Il n'en est pas moins vrai que Jésus est le Fondateur de l'Église : rien ne s'y fait en dehors de sa puissance; il en a déterminé la forme essentielle, il en a constitué les autorités, il lui a donné sa doctrine, ses sacrements, sa constitution, les principes de sa vie morale et religieuse.

*
* *

L'Église se compose, d'une part, des Apôtres qui prêchent la parole de Dieu avec autorité, qui dispensent les moyens de salut, et gouvernent le troupeau au nom du Seigneur : c'est la hiérarchie; d'autre part, des fidèles, qui croient en l'Évangile du Christ proposé par les Apôtres, qui se sanctifient par les rites sacrés, reçus de la main des Apôtres ou de celle de leurs délégués, qui se laissent diriger dans la voie du salut par cette autorité légitime. Elle est une institution stable et permanente avec une fin propre et des moyens efficaces pour l'atteindre.

Cette mission universelle du collège apostolique est fondée sur les enseignements de Jésus; par conséquent, l'autorité de l'épiscopat repose sur le même fondement, si, de plein droit, le corps des évêques succède dans la hiérarchie ecclésiastique au corps apostolique.

Voici comment, dès la fin du premier siècle, Clément de Rome, disciple des Apôtres, dans la première constitution émanée de l'église de Rome, formulait le principe fondamental de la doctrine traditionnelle sur l'autorité divine de l'Église : « Les Apôtres nous apportèrent l'Évangile, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu : le Christ est donc envoyé par Dieu et les Apôtres par le Christ;

l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu. » (42, 1, 2)[1].

1. M. Harnack, *Dogmengeschichte* (3e éd., p. 154 svv., note) reconnait cette vérité : « Letzlich wurzelt der ganze katholische Traditionsbegriff in jenem Satze, der bereits am Schluss des 1. Jahrhunderts von Clemens Rom. formulirt worden ist (c. 42)... Hier wie in allen ähnlichen Sätzen, durch welche die Apostel in die Offenbarungsgeschichte erhoben sind, ist aber stets die *Einstimmigkeit* aller Apostel vorausgesetzt, so dass der Satz des Clemens Alex. (Strom. VII 17 108 : μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις; s. Tertull., de praescript. 32 : « apostoli non diversa inter se docuerunt », Iren., alii) keineswegs eine Neuerung enthält, sondern eine uralte Vorstellung zum Ausdruck bringt. Dass die Zwölfe einstimmig Eines und Dasselbe verkündet, dass sie es der *Welt* verkündet haben, dass sie zu diesem Beruf von Christus erwählt worden sind, dass die Gemeinden das Zeugniss der 12 Aposteln als Richtschnur besitzen (Excerp. ex Theod. 25 : ὥσπερ ὑπὸ τῶν ζωδίων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις), sind entscheidende Thesen, die sich so weit zurückverfolgen lassen, als die uns bekannten Litteraturreste der Heidenkirchen reichen. Dabei wurde vorausgesetzt, dass das einstimmige Kerygma der 12 Apostel, welches als κανὼν τῆς παραδόσεως (I Clem. 7) im Besitze der Gemeinden ist, ein öffentliches und Allen zugängliches gewesen sei... Der eigenthümliche Traditionsbegriff (Θεός — χριστός — οἱ δώδεκα ἀπόστολοι — ἐκκλησίαι) [ist] in den Heidenkirchen uralt...—Für die Mitte des 2. Jahrhunderts lässt sich das Ansehen der zwölf Apostel in folgenden Sätzen ausdrucken : 1) Sie sind die Weltmissionare gewesen. 2) Sie haben die Kirche regiert und das Kirchenamt gegründet. 3) Sie verbürgen die rechte Lehre *a)* durch die auf sie zurückgehende Tradition, *b)* durch Schriften. 4) Sie sind die Ideale des christlichen Lebens. 5) Sie sind — doch blieb dieser Punkt unsicher — geradezu auch Heilsvermittler. »

LIVRE II.

PREMIER ÉTABLISSEMENT DE L'ÉGLISE A JÉRUSALEM PAR LES APOTRES.

—

CHAPITRE I.

LA PENTECOTE. — L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM SOUS LES APOTRES.

Jésus a imposé à ses Apôtres la mission de fonder l'Église : c'est le *droit divin*, établi par les paroles du Christ rapportées dans les Évangiles. Cette vérité sert d'introduction et de fondement à l'histoire des origines de la hiérarchie.

Maintenant se présente la question du fait même : la fondation et l'organisation de l'Église par les Apôtres. Ce fait est très intimement lié au droit. Néanmoins l'œuvre des Apôtres, au point de vue du gouvernement ecclésiastique, subsiste aussi par elle-même, et on peut la reconstituer d'après les documents laissés par les Apôtres et par leurs disciples, d'après les écrits contemporains, et en général d'après la situation des églises chrétiennes aux origines.

L'argument de droit et l'argument de fait sont distincts, chacun ayant sa valeur probante indépendamment de l'autre.

Comme le Livre I a été consacré aux paroles évangeliques, nous ne les allèguerons plus en vue de prouver l'origine divine de la hiérarchie. Voici un double motif pour justifier cette méthode.

D'abord, les témoignages explicites de Jésus-Christ, conservés dans les Évangiles, ne concernent que la mission et les pouvoirs apostoliques *en général*. Dès lors il est nécessaire de faire une étude des faits, pour découvrir la manière dont le gouvernement, dans sa complexité, s'est formé et développé sous l'action des Apôtres.

Ensuite, à notre connaissance[1], jusque vers la fin du IIe siècle aucun document chrétien ne s'est appuyé formellement sur les paroles de Jésus dans l'Évangile, sur ces textes classiques, pour légitimer la hiérarchie. Peut-on mieux montrer que cet argument de fait est indépendant dans sa valeur critique et probante de l'argument de droit? Les paroles du Seigneur et l'œuvre des Apôtres sont une double démonstration de l'institution divine de l'Église. Ainsi, Clément de Rome à la fin du premier siècle en appelle au fait apostolique, à l'organisation légitime établie par les Apôtres, sans alléguer un texte évangélique; mais il appuie, en général, le pouvoir apostolique sur la mission reçue du Christ. La raison de cette méthode se trouve dans la manière dont Jésus-Christ a fondé son Église : c'est en instituant le collège apostolique, muni de tous les pouvoirs nécessaires pour fonder une société religieuse, qu'il a institué son Église.

Cette observation me paraît avoir son importance. Bien des protestants et des rationalistes, cédant à l'évidence, reconnaissent que l'Évangile de S. Matthieu contient déjà les fondements des doctrines catholiques sur le gouvernement ecclésiastique; mais ils s'efforçent de nier l'authenticité des textes et ils les mettent à charge des tendances de l'auteur[2]. Eh bien! jusque vers la fin du IIe siècle rien ne permet de supposer que les tendances et les préoccupations fussent telles.

La légitimité du pouvoir ecclésiastique se prouvait alors par

1. Nous ne parlons évidemment que des documents, qui nous sont conservés. — Le traité *De Aleatoribus* (cc. 1 et 3) appuie le premier explicitement l'*autorité de l'épiscopat* sur les paroles de Jésus-Christ, Mt. XVI, 18, 19; Jean XX, 23 et XXI, 15-18.

2. Voir Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 76, n. 2 et 3. Holtzmann, *Einleit. in das N. T.*, p. 381 sv., n. 7. — Voir plus haut p. 19 ss.

le fait de l'organisation établie par les Apôtres. Si les préoccupations s'étaient portées à cette époque sur les paroles du Maître, lorsqu'on voulait légitimer la hiérarchie, les épîtres Pastorales, S. Clément, S. Ignace, S. Irénée ne se seraient pas fait faute de les alléguer; tandis que, en réalité, leur attention est tout entière pour le *fait*, même dans ces écrits où ils réclament la soumission à l'autorité établie, où ils ont à justifier ses droits et ses titres.

* * *

La fondation même de l'Église et ses premières années sous les Apôtres à Jérusalem, son développement, son organisation interne et son extension, au moins dans leurs grands traits, font l'objet des premiers chapitres des Actes des Apôtres.

Après l'ascension de Jésus, ses Apôtres s'étaient assemblés au cénacle, pour y attendre dans la prière l'effusion de l'Esprit-Saint promis par leur Maître. Marie, mère de Jésus, des disciples et plusieurs autres personnes s'étaient joints à eux; ils étaient en tout au nombre d'environ 120. Le collège apostolique était au complet par l'adjonction de Matthias en remplacement du traître (I).

Le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit, avec un bruit formidable et sous forme de langues de feu, descendit sur ceux qui étaient réunis au cénacle. A ce bruit, les Juifs venus à Jérusalem de tous les pays du monde à cause de la fête, accoururent; ils furent frappés d'étonnement en entendant ces Galiléens parler diverses langues, et en voyant les effets merveilleux produits par la puissance de l'Esprit-Saint. Pierre le premier prit la parole au nom des Douze; il expliqua le miracle de ce jour et prêcha la résurrection de Jésus attestant qu'il est le Messie. Plusieurs de ses auditeurs furent touchés : pleins de componction, ils demandèrent aux Apôtres ce qu'ils avaient à faire pour répondre à la volonté de Dieu. « Faites pénitence, leur dit S. Pierre, et que chacun se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ, pour obtenir la rémission des péchés, et vous recevrez le don de l'Esprit-Saint. La promesse divine vous regarde, vous, vos

enfants et tous ceux qui sont au loin, autant que le Seigneur notre Dieu en voudra appeler. » Il les engagea ensuite vivement à se séparer de cette race perverse des Israëlites endurcis, et à former une communauté nouvelle et distincte. Cette séparation se fit : « ceux qui accueillirent sa parole furent baptisés[1];

1. L'existence du baptême chrétien aux temps apostoliques, dès les origines mêmes de l'Église, est certaine et indubitable. Déjà Jean le Précurseur avait annoncé que le Messie, plus puissant que lui, baptiserait non seulement par l'eau et pour la pénitence, mais dans l'Esprit-Saint (Mt. III, 11; Mc. I, 8; Lc. III, 16; Jean I, 33; Act. I, 5). Jésus lui-même avait enseigné à Nicodème la nécessité de la régénération par l'eau et l'Esprit-Saint pour entrer dans le royaume de Dieu (Jean III, 3, 5).

Que de fois le baptême chrétien n'est-il pas mentionné dans les livres du Nouveau Testament : Mt. XXVIII, 19; Mc. XVI, 16; Act. II, 38, 41; VIII, 16, 36, 38; X, 48; XVI, 15; XIX, 5; Rom. VI, 3; 1 Cor. I, 13 svv.; VI, 11; XII, 13; Gal. III, 27; Éph. IV, 5; V, 26; Tit. III, 5; Hébr. VI, 2; 1 Pier. III, 21.

L'authenticité de la parole de Jésus Mt. XXVIII, 19, envoyant ses Apôtres baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, a été défendue plus haut, p. 52 ss. Comme la nécessité absolue du baptême pour tous les fidèles est une preuve de la distinction originelle de l'Église d'avec la Synagogue, il importe de traiter aussi de la formule du baptême chrétien. L'école libérale allègue les prétendues variations de la formule aux temps apostoliques, comme un argument pour contester que Jésus ait institué le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Ecoutons les raisons que M. Harnack fait valoir : « Die trinitarische Formel befremdet im Munde Jesu, und sie hat auch im Apostolischen Zeitalter, nicht die Geltung gehabt, die ihr zukommen müsste, wenn sie von Jesus selbst stammte... Im apostolischen Zeitalter ist getauft geworden εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν und zwar εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ (I Cor 1 13 Act 19 5). Wann die Formel εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγιοῦ πνεύματος aufgekommen ist, ist nicht auszumachen. » *(Dogmengesch.*, p. 76, n. 2). « Aus den paulinischen Briefen erkennt man, dass die Formel « Vater, Sohn und Geist » noch nicht, namentlich noch nicht bei der Taufe, allgemein üblich gewesen ist. Aber sie war in Anzug (II Cor 13 13). » *(O. c.*, p. 77, n. 2). Citons encore M. Holtzmann *(Neutest. Theol.*, I, p. 379, 380) : « Bei Lucas fehlt eine Taufeinsetzung überhaupt. Befolgt wäre die Weisung Mt. 28, 19 erst im 2en Jahrhundert worden, da ja zuvor die Taufe einfach auf den Namen Jesu als des Christus verrichtet wurde (bei Paulus und in Act.), während dort die, sonst erst Didache und Justin begegnende, trinitarisch erweiterte Taufformel auf Jesus zurückgeführt wird. »

trois mille hommes environ se joignirent aux Apôtres en ce jour. » C'est l'inauguration dans le monde du royaume annoncé

Ces observations, insuffisantes pour ébranler la certitude historique de Mt. XXVIII, 19, sont erronées et dénuées de tout fondement.

1° Jamais le baptême ne fut conféré simplement par ces mots : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Comme la préposition εἰς marque le but dans lequel on agit, cette locution exprime l'effet du baptême : on recevait le baptême, afin d'obtenir la rémission des péchés. Par ces mots on veut indiquer l'efficacité du sacrement chrétien, et aucunement la formule sacrée. Il est dit aussi de S. Jean qu'« il prêchait le baptême de pénitence εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν » (Mc. I, 4; Lc. III, 3), et ce baptême de pénitence, βάπτισμα μετανοίας (Act. XIII, 24; XIX, 4) est appelé aussi βάπτισμα εἰς μετάνοιαν (Mt. III, 11). — La formule du baptême chrétien exprimait *au nom* de qui le baptême était administré, pour montrer de qui il tenait son efficacité, et à qui il consacrait l'initié comme disciple. C'est pourquoi, S. Paul écrit aux Corinthiens : « Fûtes-vous baptisés en mon nom? » et « afin que personne ne dise que vous fûtes baptisés en mon nom... » (1 Cor. I, 13, 15), montrant ainsi que les chrétiens baptisaient *au nom* de quelqu'un, « εἰς τὸ ὄνομα ».

2° D'autre part, en aucun temps l'expression : « au nom du Christ », « au nom de Jésus », εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, ne fut la formule liturgique du baptême. L'historien, qui rapporte l'initiation par le baptême chrétien, a fréquemment employé cette expression abrégée; et on s'en servait dans la primitive Église, pour désigner ceux qui avaient reçu le baptême institué par le Christ; mais c'est une formule narrative et non une formule liturgique.

La *Didaché* en fournit un témoignage incontestable. Elle prescrit de conférer le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », enseignant ainsi en toutes lettres la formule trinitaire (7, 1, 3). Mais lorsqu'elle parle du chrétien, du disciple du Christ, de celui qui a été baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, elle emploie l'expression : « baptisé au nom de Jésus » (9, 5). S. Luc (Act. II, 38; VIII, 16; X, 48; XIX, 5) emploie, lui aussi, cette dernière expression, non pour donner la formule du baptême, mais pour désigner le disciple du Christ, le membre de son Église : εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου, c'est-à-dire, baptisé pour professer le nom du Seigneur, pour être disciple de Jésus (Cfr. Beelen, *Comm. in Act.*, Louvain, 2e éd., 1864, ad XIX, 2 ss.). Aussi, tandis qu'une formule est constante, cette expression présente plusieurs variantes : ἐπὶ ou ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (II, 38), εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (VIII, 16; XIX, 5), ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (Ἰησοῦ Χριστοῦ) (X, 48).

D'ailleurs, l'auteur des Actes (XIX, 2 ss.) fournit à son tour une preuve

par Jésus, c'est le premier établissement de l'Église sous l'autorité des Apôtres.

de l'usage général de la formule trinitaire. Certains disciples baptisés, mais seulement du baptême de pénitence de Jean, avouent ne pas connaître l'Esprit-Saint; cela suffit à S. Paul pour s'apercevoir qu'ils n'ont pas reçu le baptême du Christ. Pourquoi? parce que le baptême de Jésus requérait la mention, donc la connaissance de l'Esprit-Saint. Les Actes ajoutent qu'aussitôt ils furent baptisés εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, pour faire entendre en réalité qu'ils furent baptisés « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». (Cfr. *Catechismus ad Parochos*, p. 2, c. 2, § 15. Beelen, *Comment. in Act.*, ad VIII, 16).

3° Lorsque S. Paul parle de ceux qui sont « baptisés dans le Christ » (Gal. III, 27; Rom. VI, 3) — il ne dit pas : « baptisés *au nom* du Christ » — il fait voir qu'il n'a pas en vue d'exprimer la formule du baptême, mais son but et son effet : « Quiconque, dit-il, est baptisé en Jésus-Christ, εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, est baptisé dans sa mort : nous avons été ensevelis avec lui dans sa mort par le baptême, pour ressusciter avec le Christ à une vie nouvelle. » Ailleurs (1 Cor. VI, 11), il explique comment le baptême obtient son efficacité : « Vous avez été *lavés*, sanctifiés, justifiés, au nom du Seigneur Jésus et dans l'Esprit de notre Dieu, ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. » Pourquoi cette mention des trois personnes, dans l'explication de l'efficacité du baptême, sinon parce qu'il s'administrait au nom de la S. Trinité? S. Paul connaît la formule, mais au lieu de la transcrire simplement, il la paraphrase, afin de la faire mieux comprendre et d'en faire saisir le sens. Si l'on répète une formule souvent employée, les lecteurs la liront sans y attacher grande importance et passeront outre sans réflexion; pour attirer l'attention sur ce qu'elle signifie, il est utile de la commenter ou de l'exprimer en d'autres mots.

La formule « Père, Fils et Saint-Esprit » était donc bien connue de S. Paul. Ce n'est pas seulement en germe, qu'elle se trouve dans la salutation : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ et la charité de Dieu et la communion du Saint-Esprit soit avec vous tous » (2 Cor. XIII, 13); ces expressions supposent plutôt la connaissance de la formule et en constituent une paraphrase.

4° Comment peut-on dire que la mention des trois personnes étonne dans la bouche de Jésus? Que de fois ne parle-t-il pas du *Père!* Lui-même se nomme souvent le *Fils*, le *Fils de Dieu*, un avec le *Père*. Souvent il mentionne l'*Esprit-Saint;* il l'appelle l'*Esprit du Père*. Enfin, rappelons que déjà le Précurseur et Jésus lui-même avaient annoncé le baptême à instituer par le Messie, comme un baptême dans l'Esprit-Saint. (Cfr. Mt. X, 20, 32, 33; XI, 27; XII, 31, 32; Mc. XIII, 32. Lc. X, 22; XII, 10, 12; Jean III, 5; XIV, 16, 17, 26; etc.).

Les baptisés étaient assidus à l'enseignement des Apôtres, à la communauté[1], à la fraction du pain et aux prières.

Les habitants de Jérusalem étaient pleins d'un respect religieux pour les Apôtres à la vue des miracles qu'ils opéraient. Les fidèles vivaient tous ensemble et avaient mis leurs biens en commun. Chaque jour ils se réunissaient en corps dans le temple; ils rentraient chez eux pour prendre leurs repas[2], avec joie et simplicité de cœur en louant Dieu. Ils jouissaient de la faveur de tout le peuple et le Seigneur augmentait tous les jours le nombre de ceux qui cherchaient le salut dans l'Église (II).

Dès le premier jour, les Apôtres avec leurs disciples forment une société religieuse à part. Sans doute, ils ne quittent pas la ville pour fonder un nouvel État, ils restent membres de la nation juive. Mais sous l'autorité des Apôtres se forme une société religieuse bien distincte, dont on devient membre par le baptême. Les baptisés ont une foi commune, celle annoncée par les

5° Toujours, depuis le jour de la descente de l'Esprit-Saint sur les Apôtres, le baptême chrétien a été conféré « au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ». Il n'est pas possible d'indiquer un seul moment dans la tradition ecclésiastique, où la formule trinitaire n'ait pas joui du respect dû à la parole et au précepte de Jésus, fondateur de l'Église, instituteur du baptême.

1. Κοινωνία a le sens général de « communauté », et de là « association », « société », « rapports de société »; ce mot semble exprimer ici « la société » des fidèles, le lien qui unit les membres entre eux et avec les Apôtres.

2. Aux vv. 42 et 46 il est question de la *fraction du pain*. Τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (42) semble bien indiquer la S. Eucharistie : c'est, en effet, le pain par excellence, avec l'article; ensuite, le contexte parle seulement de choses sacrées, de la vie religieuse propre aux chrétiens; enfin, « l'*assiduité* à la fraction du pain » marque une action spéciale et déterminée. Mais, au contraire, il est question de la communauté des biens et, en général, de la vie édifiante des disciples dans les vv. 44-47. Κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον ne paraît donc pas indiquer l'Eucharistie, mais les repas ordinaires. C'est l'opinion de Beelen *(Comm. in Act. Apost.*, ad h. l.). Il n'est pas dit « rompre le pain », mais « du pain » sans article; ensuite, il a déjà été question de l'Eucharistie; enfin, le contexte même explique ces mots en ajoutant « ils prenaient leur nourriture » : les fidèles étaient sans cesse « tous ensemble au temple », excepté pour prendre à part leurs modestes repas « à la maison ».

Apôtres, qui ne cessent pas un seul jour d'enseigner l'Évangile de Jésus dans les maisons et au temple (V, 42), qui rendent témoignage, avec une grande énergie, à la messianité et à la résurrection de Jésus (IV, 33), qui sont ses « témoins », ses « envoyés », apparaissant partout comme un corps bien uni, gardant surtout l'unité dans la prédication. Les fidèles sont unis « dans la doctrine des Apôtres » (II, 42); ils ont des rites propres, le baptême et la fraction du pain; ils mènent une vie commune sous la conduite des Douze. L'ensemble de ces éléments constitue une vraie société religieuse, distincte et indépendante.

Néanmoins, en même temps, leur vie extérieure reste celle des pieux Israélites. Ils ne cessent pas de fréquenter le temple; ils y ont même un lieu de réunion réservé, le portique de Salomon, le portique oriental du parvis des gentils, où bientôt aucun Juif n'ose se joindre à eux (III, 11; V, 12, 13).

C'est au temple que les Apôtres vont prier et prêcher (III, 1, 11); délivrés de la prison, ils reçoivent du Ciel même l'ordre d'y aller enseigner au peuple les paroles de vie et, de bon matin, ils s'y rendent (V, 19-21). Les disciples de Jésus ont encore en commun avec le judaïsme les prières, les sacrifices, le sabbat et peut-être les synagogues; tous les jours, ils sont exacts à observer religieusement au temple toutes les prescriptions rituelles[1].

1. S. Irénée, *Adv. Hæres.* III, 12, 15, remarquait en ces termes l'attachement de l'église de Jérusalem au mosaïsme : « Cæterum non talem timorem circa primum habuissent Testamentum (Apostoli), ut nec cum ethnicis quidem convesci vellent. Nam et Petrus quamvis ad catechizandos eos missus esset, et tali visione conterritus fuisset, cum timore tamen multo locutus est ad eos, dicens : Ipsi scitis quoniam non est fas viro Judæo adjungi aut convenire cum allophylo : mihi autem Dominus ostendit, neminem communem aut immundum dicere hominem : quapropter sine contradictione veni (Act. X, 28 sq.); his sermonibus significans quoniam non abisset ad eos, nisi jussus fuisset. Sic æque ne baptisma quidem facile dedisset, nisi, Spiritu sancto requiescente super eos, prophetantes eos audisset. Et propter hoc dixit : Numquid aliquis aquam vetare potest ad baptizandum hos, qui Spiritum sanctum acceperunt, quemadmodum et nos? Suadens simul his qui secum erant et significans quoniam nisi Spiritus

Si nous sommes tentés de nous en étonner, mettons-nous bien dans leur situation : d'une part, en dehors des rites sacrés institués par Jésus, rien n'était déterminé pour le culte nouveau; il n'y avait ni cérémonies, ni temple; tout était à organiser; d'autre part, il y avait à Jérusalem le temple du vrai Dieu et un culte légitime prescrit par Dieu lui-même à Moïse. Chez ce peuple, dont la forme de gouvernement était une théocratie, la Loi divine embrassait à la fois toutes les manifestations de la vie religieuse, morale, civile, nationale, privée et publique : on ne pouvait se soustraire à la Loi sans cesser de faire partie de la nation. Les premiers chrétiens, Juifs convertis, furent donc exacts aux observances mosaïques, et aussi longtemps qu'existèrent le temple et leur nation, ils restèrent courbés sous ce joug. Ils continuèrent à se faire circoncire : même S. Paul soumit à ce rite, librement toutefois, son disciple Timothée, né d'une mère juive (Act. XVI, 3). Le même Apôtre des gentils, qui prêcha si clairement l'abolition de la Loi dans les églises en dehors de la Judée, fit vœu de nazirat selon le rituel mosaïque et alla au temple offrir les sacrifices requis pour l'accomplir (Act. XXI, 23-27); et cela, à la demande des chefs de l'église de Jérusalem, pour prouver que « lui aussi, Paul, observait la Loi ». Au témoignage de leurs pasteurs, « les nombreux fidèles Juifs étaient tous zélés pour la Loi ». Jusqu'à la fin de sa vie, Jacques fréquenta le temple de Jérusalem (Hégésippe, cité par Eusèbe *H. E.* II, 23); il jouit de la plus grande influence sur le peuple à cause de sa vertu, de son austérité et de sa fidélité au mosaïsme. La prospérité de l'église-mère était due en grande partie à son prestige.

sanctus super eos requievisset, exsisteret qui eos prohiberet a baptismate. *Hi autem qui circa Jacobum apostoli,* gentibus quidem libere agere permittebant, concedentes nos Spiritui Dei. *Ipsi* vero eumdem scientes Deum, *perseverabant in pristinis observationibus :* ita ut et *Petrus* quoque, timens ne culparetur ab ipsis, ante manducans cum gentibus, propter visionem et propter Spiritum qui requieverat super eos; cum tamen advenissent quidam a Jacobo, separavit se et non manducavit cum eis. Hoc ipsum autem dixit Paulus et Barnabam fecisse. Sic *apostoli* quos universi actus et universæ doctrinæ Dominus testes fecit... *religiose agebant circa dispositionem legis quæ est secundum Moysen,* ab uno et eodem significantes esse Deo. »

En résumé, il était nécessaire d'observer la Loi mosaïque à Jérusalem pour prévenir le reproche d'impiété, pour gagner les sympathies du peuple, pour appartenir au corps de la nation : un non-circoncis ne pouvait appartenir à Israël, car la circoncision était le signe d'aggrégation, le diplôme de naturalisation.

Les Juifs qui embrassèrent la foi en Jésus le Messie demeurèrent juifs, mais devinrent, de plus, chrétiens. Sans renoncer à Moïse, ils crurent en l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament. Les judéo-chrétiens de Palestine avaient un double code : la Loi et l'Évangile; ils recevaient la circoncision et le baptême du Christ; ils prenaient part aux sacrifices et aux prières publiques du temple, mais aussi à la fraction du pain instituée par Jésus en sa mémoire; respectueux à l'égard des autorités juives établies, ils étaient, avant tout, disciples des Apôtres, relevant de leur autorité souveraine pour la doctrine de foi et pour la conduite morale et religieuse de la communauté. Tout autre sera, dès le commencement, la situation des gentils convertis, libres du joug de la Loi.

Les premiers chrétiens de Jérusalem ont donc continué à prendre part à la vie nationale et religieuse d'Israël. Mais, sous peine de ne pas comprendre la situation exacte, il est nécessaire de maintenir l'indépendance originelle de la jeune société chrétienne avec ses chefs propres, ses institutions et sa doctrine propres, ses réunions séparées, et l'association de ses membres en un corps moral distinct.

* * *

Après la guérison du paralytique de naissance, S. Pierre proclame devant le grand Sanhédrin que Jésus est la pierre angulaire et qu'en dehors de lui, il n'y a point de salut. Les Apôtres ne cessent de prêcher Jésus ressuscité. Arrêtés et conduits devant le conseil des princes des prêtres et des anciens du peuple qui leur défendent d'annoncer encore le nom de Jésus à l'avenir, ils maintiennent avec intrépidité leur mission divine : « Jugez vous-mêmes devant Dieu, s'il est juste de vous obéir plutôt qu'à Dieu. Nous ne pouvons pas ne point prêcher ce que nous avons

vu et entendu.» (IV, 19, 20). Une autre fois ils répondent aux injonctions du conseil : « Il faut obéir plutôt à Dieu qu'aux hommes. » (V, 29). Les Apôtres ont conscience d'avoir à accomplir un devoir rigoureux, celui d'annoncer l'Évangile. Leur mission est indépendante des autorités juives, même des autorités religieuses établies par la Loi de Moïse; elle relève de la puissance du Christ, envoyé par Dieu. C'est donc à bon droit que les Actes parlent de l'*Église* à Jérusalem (V, 11).

Mais bientôt eut lieu l'élection et l'ordination « des Sept » (VI). C'est le premier développement donné à la hiérarchie. Jusque-là seuls les Apôtres avaient suffi à tout, prêchant toujours et gouvernant la communauté par eux-mêmes, sans intermédiaires. Mais par suite du nombre croissant des fidèles, la distribution des aumônes aux veuves ne s'était pas faite avec toute l'impartialité et tout le soin désirables. Les Hellénistes ou chrétiens de langue grecque, élevaient des plaintes contre les Hébreux de Palestine, parce que leurs veuves étaient oubliées ou moins bien traitées dans la distribution de chaque jour. Pour remédier au mal, les Apôtres, qui ne pouvaient délaisser la prédication pour s'occuper des soins matériels, jugèrent que le moment était venu de réaliser l'institution d'un emploi nouveau dont les titulaires seraient chargés de ce service. En conséquence, ils proposèrent à la communauté d'élire dans son sein sept hommes d'une probité reconnue et pleins de l'Esprit-Saint et de sagesse. Les Apôtres imposèrent les mains aux Sept en priant, leur communiquant ainsi un pouvoir spirituel, connu bientôt sous le nom de diaconat.

Cette création d'un organisme subordonné et cette communication de pouvoirs faite par un rite spécial sont une preuve nouvelle de l'existence d'une Église, indépendante dans son autorité des chefs de la Synagogue. Les chrétiens ont une vie religieuse propre : les Douze sont leurs pasteurs légitimes et ceux-ci ont la faculté de faire participer, selon les besoins sociaux, d'autres disciples à leur gouvernement, de les mettre à la tête des fidèles et de leur confier quelque ministère.

Peu de temps après, à la mort d'Étienne, éclata une violente persécution qui dispersa tous les fidèles, sauf les Apôtres, dans toute la Palestine. Mais leur zèle sut en tirer grand profit pour répandre partout la parole de Dieu : ces disciples portèrent l'Évangile en Samarie, en Phénicie, en Chypre et jusqu'à Antioche en Syrie.

Vers ce temps, Saul fut terrassé par Jésus sur le chemin de Damas : après sa conversion et son baptême, le fougueux persécuteur mit une ardeur d'autant plus généreuse à gagner les hommes au Christ, qu'il avait mis plus de haine aveugle à dévaster son Église.

Après la tempête, la chrétienté redevint plus florissante qu'auparavant, dans toute la Judée, la Samarie et la Galilée. Pierre en profita pour visiter tous les fidèles.

Jusque-là les circoncis étaient seuls entrés dans l'Église par le baptême; les Apôtres n'avaient pas encore annoncé la parole de Dieu aux nations. Il fallait une révélation spéciale, faite à Pierre, pour dissiper leurs appréhensions et pour les déterminer à admettre aussi les gentils dans l'Eglise.

Sur un ordre formel de Dieu, Pierre se rendit dans la maison du centurion Corneille, pour annoncer Jésus le Messie. Pendant le discours de son Apôtre, Dieu, par l'effusion sensible de l'Esprit-Saint sur Corneille et sur les membres de sa famille, manifesta de nouveau sa volonté de voir admettre les gentils dans le royaume du Christ. Aussitôt Pierre les fit baptiser (X). Ces néophytes évidemment ne furent pas incorporés dans le judaïsme; mais par le baptême ils sont entrés directement dans l'Église sans subir la circoncision. L'autorité de Pierre, consacrée encore par cette révélation et par cette manifestation de l'Esprit-Saint, convainquit les fidèles de Jérusalem de la catholicité de l'Église du Christ.

Cependant des disciples originaires de Chypre et de Cyrène, chassés de Jérusalem par la grande tourmente, s'étaient mis à prêcher à Antioche l'Évangile aux gentils et leur zèle avait été couronné de succès. A cette nouvelle, l'église de Jérusalem y envoya Barnabé. Celui-ci, ravi de joie à la vue des conversions opérées avec la grâce de Dieu, exhorta tous ces fidèles à la per-

sévérance. Lui-même y prêcha l'Évangile, pendant une année entière, en compagnie de Saul, qu'il était allé prendre à Tarse. La communauté y devint si nombreuse, que ce fut à Antioche que les disciples reçurent, pour la première fois, le nom de chrétiens.

* * *

La suite de ces événements montre bien que ce ne sont ni les persécutions en Palestine, ni les conversions parmi les gentils, résolus à ne pas accepter le joug du mosaïsme, qui séparèrent insensiblement l'Église de la Synagogue, par l'organisation de communautés distinctes.

Dès le premier jour, la foi au Messie ressuscité et la soumission à l'enseignement et à la direction des Apôtres furent le principe fondamental de la vie chrétienne. Ce qui excita la Synagogue contre les chrétiens, ce fut le sentiment qu'elle éprouva de se trouver en face d'une société nouvelle. D'autre part, après comme avant la persécution, les fidèles de Jérusalem se rendirent au temple et restèrent attachés à la Loi, et bien longtemps encore leur église resta juive d'aspect. Ce n'est donc pas la persécution qui peut expliquer l'origine de l'Église.

Ce n'est pas davantage le succès de la mission dans le monde païen. Certes les églises florissantes fondées parmi les nations et composées en grande partie de gentils convertis, furent la plus belle confirmation du principe de la liberté chrétienne à l'égard du mosaïsme. Mais déjà Pierre, le premier, en admettant Corneille et sa famille au baptême et par suite dans l'Église, sans circoncision, avait montré que l'Église déniait dorénavant toute valeur aux lois rituelles. Un certain nombre de judaïsants, qui avaient momentanément cédé alors à son autorité, essayèrent de se ressaisir plus tard en enseignant la nécessité de la Loi mosaïque pour tous, mais leur doctrine fut définitivement rejetée au concile de Jérusalem (XV). L'admission des incirconcis au baptême est une preuve manifeste de l'indépendance de l'Église vis-à-vis du mosaïsme : si le christianisme s'était considéré comme un simple schisme dans la Synagogue, il n'aurait pu recevoir dans son sein que des circoncis et les Apôtres se seraient

au moins efforcés d'imposer le mosaïsme aux premiers convertis; mais ils n'en firent rien, bien au contraire. Le succès de la mission parmi les gentils est donc la conséquence, l'effet, mais non la cause de la séparation de l'Église d'avec la religion nationale.

Les considérations qu'on nous oppose, sont donc absolument insuffisantes pour expliquer les origines de la société chrétienne. On peut admettre qu'elles ont eu une certaine influence accidentelle, qu'elles ont mis en pleine lumière les faits et les principes en les portant à l'ordre du jour. Mais il n'y a pas eu un moment dans l'histoire de l'Église, où elle n'ait vécu de sa propre vie. S. Paul atteste l'existence de l'Église comme société, lorsqu'il écrit (Gal. I, 13, 14) que, fanatique observateur des lois et des traditions de son peuple, « il persécutait avec violence l'Église de Dieu et la ravageait ». On ne persécute et on ne ravage que ce qui est visible; Saul s'en prenait à l'institution même, dans ses membres. La Synagogue, dont il se faisait le défenseur, voyait bien que l'Église des Apôtres était une société religieuse nouvelle; pour ce motif elle lui était hostile.

Aux premiers jours du christianisme, il n'y eut d'abord que deux classes distinctes dans l'Église : les fidèles, et, à leur tête, les Douze gouvernant ensemble sous la prééminence de Pierre[1].

1. La place de Pierre dans le collège apostolique est très éminente : toujours nommé en premier lieu, souvent seul par son nom, il est le chef qui seul paraît, parle et juge au nom de tous. Au cénacle, après l'ascension, il propose de remplir le vide laissé par la mort de Judas et détermine, avec les qualités requises dans les candidats, le mode de reconnaître celui que Dieu appelle. « Pierre debout avec les onze » prend seul la parole au jour de la Pentecôte devant le peuple, et le premier, il annonce Jésus ressuscité, le Messie. La foule reconnaît en lui le chef : c'est « à Pierre et aux autres Apôtres » qu'elle demande ce qu'il faut faire. Montant au temple en compagnie de Jean, c'est Pierre qui guérit le paralytique et qui fait le sermon à cette occasion. Devant le grand conseil, Pierre est toujours le porte-parole. En sa personne le pouvoir de faire des miracles est surtout éclatant, son ombre seul opère des guérisons. C'est lui qui porte la sentence contre Ananie et Saphire, et qui lance l'anathème contre Simon. Est-il envoyé à Samarie avec Jean

Bientôt cependant, les Apôtres établirent un ordre de ministres inférieurs, « les Sept », préposés aux fidèles, chargés de la distribution des aumônes et apportant un concours actif dans la prédication et dans l'administration du baptême.

CHAPITRE II.

L'IMPOSITION DES MAINS.

L'usage d'imposer les mains remonte à une très haute antiquité. Il peut avoir des significations bien diverses, déterminées le plus souvent, sinon toujours, par les circonstances. Ainsi il est manifeste que la signification est autre, lorsqu'on impose les mains sur la tête d'un homme, autre, lorsqu'on les impose sur la tête d'un animal destiné à être offert en sacrifice. La loi de Moïse prescrit souvent à ceux qui sacrifient à Dieu, de placer la main sur la tête de la victime : c'est le rite de la sub-

par les Apôtres pour donner le S.-Esprit aux nouveaux disciples par l'imposition des mains, il n'est pas pour cela inférieur au collège, car un supérieur peut accepter une mission de ses inférieurs, comme il ressort, entre autres, des lettres de S. Ignace martyr : celui-ci remercie les églises d'avoir envoyé leur évêque à sa rencontre, tout en leur recommandant une humble soumission à son autorité. De Pierre seul il est raconté qu'il visita les fidèles de la Palestine. Le premier, il admet les incirconcis dans l'Église et rompt avec les prescriptions de la Loi; c'est à lui que Dieu manifeste sa volonté à ce sujet dans une révélation particulière. Mais voyez son autorité dans l'Église : il lui suffit d'exposer sa conduite et de déclarer la volonté divine, pour faire taire les répugnances des circoncis, et faire reconnaître par tous que les gentils sont appelés aussi à la vie de la grâce. Lorsqu'il est jeté en prison, « la communauté ne cesse de prier pour lui ». Au concile de Jérusalem, le premier il prend la parole et proclame la liberté des gentils. Le souci de ne former qu'un corps et de n'exercer qu'une même action sous la direction de Pierre se manifeste partout. Si ces indices ne suffisent pas à prouver la primauté, du moins ils la confirment : dans la primauté ils trouvent leur raison suffisante; au contraire sans la primauté, cette situation prééminente faite à Pierre dans la primitive Église, ne s'explique pas. Quelle raison peut-on assigner à ces honneurs qui lui sont déférés en toute occasion, si ce n'est la primauté de juridiction?

stitution. Par le sacrifice l'homme reconnaît le souverain pouvoir de Dieu sur sa personne; mais au lieu d'offrir réellement sa propre vie, sa propre substance, il l'offre symboliquement, en immolant la vie et la substance de la victime, qu'il s'est substituée. C'est pourquoi, il place la main sur la tête de la victime (Ex. XXIX, 10; Lev. I, 4; III, 2, 8, 13; IV, 4, 15, 24, 29, 33; VIII, 14, 18, 22; XVI, 21).

Mais lorsque Moïse impose les mains sur la tête de Josué, ce rite est le symbole de la communication de son pouvoir à son successeur, qu'il désigne par cette action (Num. XXVII, 23). Dieu lui avait dit : « Prends Josué, fils de Nun, homme en qui réside l'Esprit, et impose-lui la main. Tout Israël l'écoutera... Le prêtre, tous les fils d'Israël et tout le peuple agiront en tout selon son commandement. » Moïse lui impose les mains devant tout le peuple et par là, le consacre son successeur, l'investissant du gouvernement de la nation. « Josué, fils de Nun, fut rempli de l'Esprit de sagesse, parce que Moïse lui imposa les mains, et les fils d'Israël lui obéirent. » (Deut. XXXIV, 9).

Jésus imposa souvent la main sur les malades pour les guérir (Mt. IX, 18; Mc. V, 23; VI, 5; Lc. IV, 40; XIII, 13. Cfr. Mc. VII, 32; XVI, 18; Act. IX, 12, 17[1]; XXVIII, 8; 4 Rois V, 11). Fait digne de remarque, chaque fois il est expressément ajouté qu'il s'agit de l'imposition des mains *pour guérir*. Les écrivains ont donc bien marqué le but et les circonstances caractéristiques de l'acte. « Viens placer la main sur mon enfant, dit Jaïre au Seigneur Jésus, et elle vivra. » (Mt. IX, 18; Mc. V. 23.)

Nous lisons aussi dans les Évangiles que les mères présentaient leurs enfants au Messie, pour qu'il leur imposât les mains en priant. Le second et le troisième Évangile expliquent l'intention qui faisait agir ces personnes : elles voulaient que Jésus touchât leurs enfants et les bénît. Le but de leur acte était d'obtenir la

1. Dans ce passage est racontée la guérison de Saul de la cécité dont il avait été frappé sur la route de Damas. Ananie était un disciple, μαθητὴς, qui avait le charisme de guérison. L'imposition des mains faite par lui a pour but, non de donner l'Esprit-Saint, mais de guérir Saul de sa cécité (12). Au v. 17 la venue du S.-Esprit n'est pas nécessairement liée avec l'imposition des mains, mais plutôt avec le baptême.

bénédiction du Christ (Mt. XIX, 13-15; Mc. X, 16; Lc. XVIII, 15). Déjà dans l'Ancien Testament, le patriarche Jacob avait béni ses petits-fils en leur plaçant la main sur la tête (Gen. XLVIII, 14-20). Aujourd'hui comme autrefois, quoique l'imposition des mains ait reçu une détermination spéciale et sacrée dans la liturgie, nous nous représentons le thaumaturge opérant des guérisons et le père bénissant ses enfants, par l'imposition des mains.

Cette analyse permet de conclure que l'idée fondamentale exprimée par cette action extérieure est celle de la transmission à une autre personne de quelque effet invisible de sa nature, comme d'une force secrète, d'un don d'ordre moral, d'un pouvoir, d'une fonction.

L'histoire ecclésiastique atteste que, dès les origines, cette cérémonie a été adoptée et consacrée par les Apôtres, et que l'Église l'a reçue comme un acte sacramentel. Les circonstances, et surtout le but, les prières qui l'accompagnent, en précisent la valeur et l'efficacité.

Cet usage n'offre rien que de très raisonnable; la nature humaine, qui connaît par les sens avant de comprendre par l'esprit, aime à se laisser conduire par les choses visibles à l'intelligence et à l'amour des choses invisibles. Jésus n'a-t-il pas voulu instituer le baptême de l'eau pour la rémission des péchés, parce que cette ablution symbolise d'une manière très heureuse la purification intérieure des souillures de l'âme? Le rite matériel de l'ablution n'était pas nouveau : bien des Juifs l'avaient déjà reçu des mains de Jean-Baptiste, voulant par là faire profession de pénitence et manifester la componction du cœur et la rénovation morale. Mais la signification du baptême chrétien devint plus excellente et plus efficace par le fait même de son institution par Jésus-Christ, à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre. De même, il convenait de manifester par un signe extérieur la communication aux fidèles des grâces et des dons du Saint-Esprit, et aussi la participation au pouvoir spirituel des Apôtres pour le gouvernement ecclésiastique. Telle est la double signification attachée dans l'Église à l'imposition des mains faite par les Apôtres ou par ceux à qui ils en ont communiqué

la puissance. Car les effets spirituels de l'imposition des mains diffèrent selon la détermination formelle que le ministre, en conformité avec la volonté primordiale de Jésus-Christ, prend soin d'y ajouter.

Il y a une imposition des mains pour donner l'Esprit-Saint à tous les fidèles indistinctement, après qu'ils ont reçu le baptême : elle est mentionnée aux Actes, VIII et XIX.

Après le martyre de S. Etienne, Philippe, lui aussi un des Sept, se rendit à Samarie pour y prêcher Jésus : il y opéra un grand nombre de conversions et administra le baptême à ceux qui avaient reçu la foi chrétienne. A cette nouvelle, les Apôtres restés à Jérusalem, y envoyèrent Pierre et Jean. Le but principal de leur mission est manifesté par l'auteur des Actes en ces termes : « Ils prièrent pour eux (pour les baptisés), afin qu'ils reçussent l'Esprit-Saint, car il n'était encore descendu sur aucun d'eux, mais ils avaient seulement été baptisés. » (VIII, 15, 16). Philippe n'avait donc pas ce pouvoir, réservé encore aux seuls Apôtres, de donner l'Esprit-Saint. Mais voyez de quelle manière les Apôtres communiquent l'Esprit-Saint. « A leur arrivée, ils prièrent pour eux, afin qu'ils reçussent l'Esprit-Saint... Alors, ils leur imposaient les mains, et ils recevaient l'Esprit-Saint. » (15,17). Cette communication des dons de l'Esprit-Saint se fait par la prière et par l'imposition des mains des Apôtres[1].

La suite du récit fournit une nouvelle preuve de la connexion intime de ce rite avec l'effusion de l'Esprit-Saint. « Simon (le magicien), voyant que, par l'imposition des mains des Apôtres, l'Esprit-Saint était donné, leur offrit de l'argent, disant : Donnez-moi aussi ce pouvoir, que tous ceux à qui j'imposerai les mains reçoivent l'Esprit-Saint. » (18,19).

Au ch. XIX, v. 6, il est raconté que S. Paul à Éphèse, imposa les mains à quelques disciples, aussitôt après leur baptême. « Et lorsque Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit descendit sur eux; ils parlaient des langues (étrangères) et ils prophé-

1. Voir Beelen, *Comment. in Actus Apost.* ad h. l. — Cfr S. Thomas, *Summa Theol.* III, q. 72, a. 2, ad 1.

tisaient[1]. » De nouveau, l'effusion de l'Esprit est intimement liée à l'imposition des mains.

Les Apôtres ont donc le pouvoir de communiquer l'Esprit-Saint par l'imposition des mains. Les circonstances, soigneusement relevées par l'historien, font reconnaître dans ce rite sacré un complément du baptême chrétien : c'est la confirmation.

C'est vraisemblablement dans le même sens que l'épître aux Hébreux (VI, 2) enseigne que la doctrine de l'imposition des mains appartient aux fondements mêmes de la doctrine chrétienne.

* * *

Mais il y a encore une autre sorte d'imposition des mains, la plus importante, celle qui communique à certains disciples, sinon toujours dans leur plénitude, au moins pour une partie, les pouvoirs spirituels dont sont investis les membres du collège apostolique. Celle-ci aussi a une signification définie et déterminée par les actions et les prières qui l'accompagnent. La première mention s'en trouve dans le récit de l'institution des Sept à Jérusalem.

Aux premiers jours, les Apôtres seuls prêchaient et célébraient le culte et gouvernaient les fidèles à Jérusalem ; ils pouvaient suffire aux besoins religieux de la communauté naissante. Mais bientôt l'accroissement rapide du nombre des fidèles, les détermina à s'adjoindre des ministres inférieurs ; ils communiquèrent aux Sept une part de leur autorité, avec le pouvoir de baptiser, de prêcher et de présider à la distribution quotidienne des secours aux nécessiteux (Act. VI).

En effet, les Actes indiquent assez clairement que les Sept ont été élevés à un ordre sacré ; bien qu'instituée à l'occasion d'une nécessité matérielle en soi, leur fonction dans une communauté religieuse exigeait assez naturellement un pouvoir spi-

1. Aux premiers jours de l'Église, l'Esprit-Saint manifestait souvent sa présence d'une manière sensible, comme il ressort clairement de plusieurs passages des Actes (II, 4 ; VIII, 18 ; X, 44-47 ; XI, 15 ; XIX, 6). Les manifestations les plus ordinaires de la venue du Saint-Esprit dans les fidèles, étaient « la prophétie » et les discours en « d'autres langues ».

rituel. C'est ainsi que les Apôtres en ont jugé. Le mécontentement des Hellénistes demandait, en fait, l'intervention incessante des Douze dans l'assistance des pauvres, une surveillance active de leur part sur le service des aumônes. « Nous ne pouvons cependant laisser là la prédication pour les soins matériels, dirent les Apôtres à la foule. Mais en notre lieu et place, nous préposerons d'autres hommes au service des tables; choisissez-en sept ». Le motif déterminant de l'institution nouvelle fut donc la nécessité de préposer des hommes à ce service. Dans cette société religieuse, il convenait de confier le soin permanent des pauvres à l'autorité religieuse. Comme les Apôtres devaient être tout entiers au culte et à la prédication, il ne leur restait qu'à communiquer une part de leur puissance spirituelle. Pour mieux comprendre la nature de cette institution, il est juste de faire attention aux qualités requises dans les candidats. Ce seront « sept hommes d'excellente réputation, pleins de l'Esprit-Saint et de sagesse ». Quelle est cette sagesse requise? Nous la retrouvons dans le plus illustre d'entre eux, Étienne, « plein de foi et de l'Esprit-Saint » : « ceux qui disputaient avec Étienne, ne pouvaient résister à la sagesse et à l'Esprit qui l'inspirait (10) ». Ainsi, ce don de sagesse a trait, moins à l'assistance des nécessiteux qu'à la prédication de la parole de Dieu.

De fait, les Sept furent aussi des « ministres de la parole ». Faut-il rappeler l'ardeur et le succès des prédications d'Étienne, la mission de Philippe, un des Sept, qui convertit la Samarie, administra le baptême, prêcha dans plusieurs villes de la Palestine et fut toujours un missionnaire de l'Évangile (VIII; XXI, 8)? Il est probable que les autres auront suivi la même voie, sinon avec autant d'éclat, du moins conformément à leur charge. Les Sept ont donc reçu un ordre sacré par l'imposition des mains : leur charge comprenait les soins matériels, mais aussi des fonctions spirituelles en subordination toutefois aux Apôtres.

Saul et Barnabé reçurent aussi l'imposition des mains, au moment où ils partirent en mission; cette cérémonie fut accompagnée de jeûne et de prières. « Il y avait dans l'église d'Antioche des prophètes et des docteurs, Barnabé, Simon le Noir, Lucius,

Manahen et Saul. Tandis qu'ils célébraient le service divin et qu'ils jeûnaient, l'Esprit-Saint leur dit : Détachez-moi Barnabas et Saul pour l'œuvre à laquelle je les ai destinés. Alors ayant jeûné et prié et leur ayant imposé les mains, ils les congédièrent. Et eux, envoyés ainsi par l'Esprit-Saint... prêchaient la parole de Dieu... » (Act. XIII, 1-5).

D'après tout le contexte, l'œuvre à laquelle le Saint-Esprit appelle Paul et Barnabé, est la prédication de l'Évangile parmi les nations. Immédiatement après avoir reçu l'imposition des mains, ils entreprennent leurs voyages apostoliques : ils vont prêcher la foi et fonder des églises. Saul connaissait en général sa vocation depuis sa conversion; avec Barnabé, il avait déjà annoncé la foi à Damas, à Jérusalem, à Antioche, avec intrépidité; mais nulle part on ne les voit, munis des pouvoirs apostoliques, fonder des églises et imposer eux-mêmes les mains à d'autres. Maintenant l'Esprit-Saint veut qu'ils lui soient consacrés, afin qu'ils puissent accomplir toute leur tâche apostolique. Comment y deviendront-ils aptes, comment obtiendront-ils les pouvoirs nécessaires? Par l'imposition des mains, faite avec jeûne et prières. Cette cérémonie leur a conféré le plein pouvoir de fonder des églises et d'ordonner des πρεσβύτεροι; car nous lisons bientôt après (XIV, 22) qu'au retour de leur premier voyage, ils sont revenus à Lystre, à Iconium et à Antioche de Pisidie, pour établir des πρεσβύτεροι dans chaque église qu'ils avaient fondée. Plus tard, Paul a ordonné ses disciples Timothée et Tite, qui reçurent aussi eux-mêmes le pouvoir d'imposer les mains, le pouvoir d'établir des ἐπίσκοποι, des πρεσβύτεροι et des diacres.

Ce ne sont pas les Apôtres qui ont imposé les mains à Barnabé et à Paul, mais Simon, Lucius et Manahen, ou du moins un d'entre eux. A quel titre l'ont-ils fait? Les Actes ne le disent pas explicitement; l'historien n'était pas obligé de nous renseigner sur ce point. Il lui suffisait de raconter l'imposition des mains pour faire entendre qu'elle avait été régulièrement faite.

D'ailleurs, il semble que ce n'est pas sans intention que S. Luc parle de « prophètes ». Tout nous fait croire que « les prophètes », venus de Jérusalem, avaient reçu eux-mêmes des

Apôtres le pouvoir d'imposer les mains. C'est au même titre qu'ils célébraient le service divin, l'Eucharistie : « λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ ». Le mot grec λειτουργεῖν signifie, en effet, faire une fonction publique, et puisque cette fonction se fait τῷ κυρίῳ « pour le Seigneur », il est certain qu'il s'agit d'un service public religieux, de la liturgie divine. Il n'est donc pas question de la prédication, qui s'adresse plutôt aux hommes qu'à Dieu, et qui n'est pas accompagnée de jeûne. Il ne semble pas non plus, que ce soient seulement « des prières publiques » ; l'auteur qui emploie souvent dans ce sens le mot ἡ προσεύχη (II, 42 ; III, 1 ; VI, 4, 6 ; ici même XIII, 3) aurait écrit de préférence : προσευχόμενων δὲ αὐτῶν. Avec les « prophètes » « les docteurs » prenaient part à la célébration de la liturgie, ce qui fait supposer que les « docteurs » avaient aussi reçu l'imposition des mains. Barnabé et Paul pouvaient avoir déjà été élevés à la dignité de πρεσβύτεροι. Nous savons que le premier jouissait d'une grande considération à Jérusalem, puisque, à la nouvelle des nombreuses conversions opérées à Antioche, il y fut délégué par l'église de la métropole (XI, 22 sv.).

Quoi qu'il en soit des « prophètes et docteurs » et de « leur service divin », Saul et Barnabé ont reçu par l'imposition des mains le pouvoir de remplir leur mission divine, de fonder de nouvelles communautés et de les organiser en leur préposant des πρεσβύτεροι.

Dans leur premier voyage, nos Apôtres étaient arrivés à Derben (Act. XIV, 19 [20]). Après y avoir fait beaucoup de disciples, ils s'en retournèrent sur leurs pas visiter les néophytes de Lystre, Iconium et Antioche de Pisidie, afin de les confirmer dans la foi. « Leur ayant institué des *presbyteroi* dans chaque église, avec prières et jeûne, ils (Paul et Barnabé) les recommandèrent au Seigneur, en qui ils avaient cru : Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν, παρέθεντο... » (22).

Le sujet de la proposition : « ils les recommandèrent au Seigneur », est évidemment « Paul et Barnabé » : ce sont eux, qui, au moment du départ, abandonnant leurs disciples, les

recommandent au Seigneur. Par conséquent, l'action exprimée par les participes χειροτονήσαντες et προσευξάμενοι est faite par les seuls Apôtres. Le peuple n'intervient ici pour rien; seulement, les Apôtres ont agi en leur faveur, pour eux, αὐτοῖς. Il n'est fait aucune allusion au suffrage populaire. Le verbe χειροτονεῖν se dit dans les auteurs grecs profanes de l'*élection* qui se fait en *élevant la main*, d'après l'étymologie du mot (cfr 2 Cor, VIII, 19; Did. 15, 1); mais il se prend aussi simplement au sens d'*élire quelqu'un d'autorité, sans vote*, d'*instituer*, d'*établir*. Un seul exemple suffira pour le prouver : Appien, historien du IIe siècle, emploie ce mot pour parler des institutions de magistrats faites par les Césars[1].

S. Luc a donc pu employer le mot dans le même sens. Nous en trouvons un autre exemple dans les Actes mêmes (X, 41) : Dieu ressuscita Jésus et le manifesta ressuscité, « non à tout le peuple, mais à des témoins établis d'avance par Lui, προ-κεχειροτονημένοις ». Comme César créa des magistrats, comme Dieu constitua des témoins, ainsi Paul et Barnabé établirent des *presbyteroi* : l'historien, pour narrer l'institution de ces pasteurs, s'est servi du mot communément employé. Mais cette institution était accompagnée de prières et de jeûne : en mettant en regard l'ordination de Paul et de Barnabé eux-mêmes (XIII, 3), on est fondé à admettre que cette création de *presbyteroi* est faite par la χειροτονία sacrée, par l'imposition des mains. C'est au même moment que les Apôtres « constituent, prient et observent le jeûne », car les participes ne sont pas unis par la conjonction καὶ. La construction donne ce sens : « ils ordonnent des *presbyteroi* avec prières et jeûne ».

Plus tard, dans le langage ecclésiastique, les mots χειροτονεῖν et χειροτονία servent à désigner l'ordination (p. e. *Constit. Apost.* II, 2; III, 20; VIII, 45). Le présent récit peut avoir donné lieu à cet usage.

Dans son discours de Milet aux *presbyteroi* d'Éphèse, S. Paul dit entre autres choses : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le trou-

1. Cfr. Beelen, *Comment. in Act.* ad h. l.

peau, sur lequel *l'Esprit-Saint vous a établis* ἐπισκόπους, afin de régir l'église de Dieu, acquise par son sang. » (Act. XX, 28). Par qui ces *presbyteroi* ont-ils été établis ἐπίσκοποι de leur troupeau? Par le Saint-Esprit. Comment peut-on se figurer le Saint-Esprit les établissant ἐπίσκοποι sur le troupeau, sinon par la χειροτονία, par l'imposition des mains, forme normale de la transmission de l'Esprit-Saint. Pour leur faire concevoir une grande idée de leurs obligations, S. Paul au lieu de dire : « Je vous ai établis », préfère dire : « Le Saint-Esprit vous a établis ». C'est ainsi que S. Jean Chrysostome (*Hom. 44 in Act.*) interprète ce verset : « Vous avez l'ordination de la part de l'Esprit, dit-il, voilà le sens du mot : Il a établi. » De même Saul et Barnabé sont dits « envoyés par l'Esprit-Saint », après avoir reçu, sur son ordre exprès, l'imposition des mains en vue de leur mission. Voilà pour l'auteur des Actes.

S. Paul donne une doctrine conforme dans ses lettres, dans les Pastorales. Dans la première à Timothée (IV, 14), il écrit : « Ne néglige pas le don, χάρισμα, qui est en toi, qui te fut donné à cause des prophéties avec imposition des mains du corps presbytéral »; et dans la seconde (I, 6) : « (Sûr de la sincérité de ta foi), je te rappelle d'attiser le don de Dieu, qui est en toi par l'imposition de mes mains[1]. » Ce don de Dieu, qui est en Ti-

1. On a voulu trouver une contradiction entre 2 Tim. I, 6 et les Actes VI, 3-6 : ici le χάρισμα, à reconnaître par le témoignage de la communauté, serait le fondement et la condition de l'imposition des mains et cette idée serait aussi à retrouver 1 Tim. IV, 14; tandis que dans 2 Tim. I, 6, l'imposition même des mains communique l'Esprit et le χάρισμα en est l'effet. Beyschlag, *Christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.*, Haarlem, 1874, p. 94; Holtzmann, *Pastoralbriefe*, Leipzig, 1880, p. 229.

Nous ne découvrons pas cette contradiction : l'imposition des mains est partout la cause du χάρισμα, d'un don spécial, de la grâce et de l'autorité nécessaires pour remplir la charge. D'un autre côté, il est très raisonnable de ne pas imposer les mains au premier venu, mais seulement à celui qui en est digne. C'est pourquoi Act. VI, 3-6, les Apôtres demandent des hommes éprouvés, pleins de l'Esprit-Saint et de sagesse : Étienne en particulier était « homme plein de foi et de l'Esprit-Saint »;

mothée et auquel S. Paul le rend attentif, c'est le pouvoir d'enseigner la vraie doctrine, de régir les *presbyteroi* comme les fidèles, d'établir des *episcopoi* et des diacres; l'ensemble du contexte des deux lettres, surtout de la première, le montre bien clairement. Ainsi, dans les versets précédents, son maître lui dit : « Prescris cela et enseigne-le. Que personne ne méprise ta jeunesse... En attendant mon arrivée, surveille la doctrine, l'exhortation, l'enseignement... » (1 Tim. IV, 11 ss.). L'exercice de ce pouvoir à Éphèse dépend d'ailleurs, de la délégation reçue de S. Paul (I, 3) : « Je t'ai demandé de rester à Éphèse, à mon départ pour la Macédoine, pour avertir quelques gens de n'enseigner pas des doctrines étrangères. »

Le don même, le charisme, est en Timothée à cause de l'imposition des mains, il demeure et persévère en lui; mais Timothée doit prendre garde de le négliger, il doit le raviver, l'attiser.

Pour mieux comprendre les effets et la nature de cette imposition des mains, il faut analyser les trois éléments avec lesquels le contexte la met en connexion : 1° le χάρισμα, 2° le διὰ προφητείας, et 3° l'imposition des mains τοῦ πρεσβυτερίου et de l'Apôtre.

Le mot χάρισμα paraît employé de préférence à χάρις; il signifie le don lui-même fait par Dieu, plutôt que la bienveillance, la grâce, qu'exprimerait χάρις. S. Paul veut rappeler à son disciple le charisme reçu, son pouvoir, son caractère sacré, et non pas tant son état de grâce. Mets à profit, lui dit-il, le pouvoir reçu; en veillant sur toi-même et sur la doctrine, en écoutant mes préceptes, tu te sauveras avec ceux qui te prêtent l'oreille (1 Tim. IV, 14-16).

Pour l'exhorter plus vivement, Paul ajoute incidemment un double motif capable d'enflammer son zèle : d'abord, on a

mais les Sept ne reçoivent le χάρισμα nécessaire à l'exercice de leur fonction que par l'imposition des mains des Apôtres. De même Barnabé et Saul, quoique docteurs, pleins de l'Esprit-Saint, ne reçoivent le χάρισμα nécessaire pour l'œuvre à laquelle Dieu les destine, que par l'imposition des mains, faite ici sur un ordre direct de l'Esprit-Saint.

prédit de grandes choses à son sujet, et c'est à cause de cela qu'il a été ordonné; ensuite, tout le corps des πρεσβύτεροι prit part à son ordination, ils sont autant de parrains, de témoins du don reçu.

Διὰ προφητείας n'est pas un génitif de causalité efficiente, mais un accusatif avec διά, indiquant le motif déterminant, la raison pour laquelle on agit : cette préposition a le sens du latin *propter, à cause de*, lorsqu'elle régit l'accusatif. Le contexte demande cette interprétation. Timothée fut admis aux ordres, au χάρισμα, à l'imposition des mains, à cause des prédictions dont il avait été l'objet. La lettre, en effet, avait déjà rappelé le souvenir de ces prophéties : « Je te recommande, Timothée mon fils, conformément aux *prophéties* qui furent faites autrefois à ton sujet, de combattre avec elles (ἐν αὐταῖς : animé par ces prédictions) le bon combat. » (I, 18). L'objet précis de ces prédictions fut sans doute « son ardeur pour le bon combat ». Et ce bon combat, c'est son activité à sauver le prochain en prêchant le salut universel en Jésus. Le contexte, identique dans les deux passages cités, en fournit la preuve. « C'est une parole fidèle et digne d'être religieusement reçue, que Jésus est venu dans le monde sauver les pécheurs, entre lesquels je suis le premier. » (I, 15). Puis, après avoir dit à ce propos en passant, que lui-même était un exemple de la miséricorde divine, v. 16, et après en avoir exprimé sa reconnaissance dans une belle doxologie, v. 17, S. Paul continue sa pensée et en fait l'application à Timothée, lui donnant le précepte de bien remplir sa mission pour le salut des âmes; car Dieu veut le salut de tous par la connaissance de la vérité. Donc ce que S. Paul dit touchant Timothée et les prophéties qui le concernent, a aussi trait à l'œuvre du salut, au zèle apostolique (cfr. Act. XVI, 2).

Dans l'autre passage, après l'avoir exhorté à la piété (IV, 7), son maître lui fait ces recommandations : « La piété est utile à tout, parce qu'elle a les promesses de cette vie et celles de la vie future. Parole fidèle et digne d'être religieusement reçue : car si nous travaillons et si nous subissons des injures, c'est parce que nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes et surtout des fidèles. Impose et enseigne

ces choses... Applique-toi à la lecture, à l'exhortation et à l'enseignement. Ne néglige pas le don qui est en toi, qui te fut donné à cause des prédictions avec l'imposition des mains du corps presbytéral. Médite ces choses, sois-en plein... Veille sur toi-même et sur la doctrine. Persévère dans tout cela : en le faisant, tu te sauveras toi-même et ceux qui t'écoutent. »

Le salut des âmes à opérer par Timothée, voilà l'idée fondamentale, commune aux deux passages. Tel fut l'objet de ces prédictions : elles lui valurent d'être admis à cette imposition des mains, qui lui conféra le charisme, le pouvoir de l'ordre et les grâces requises en celui qui travaille au salut des âmes.

L'imposition des mains fut faite aussi par le corps des *presbyteroi :* mais il est à remarquer que, en cet endroit, « le charisme est *donné avec*, μετά, imposition des mains du corps presbytéral[1] », tandis que dans la seconde lettre « le charisme *est* en Timothée *par*, διά, l'imposition des mains de Paul. » Les expressions diffèrent notablement. La préposition διά avec le génitif indique la causalité, l'instrument; μετά avec le génitif une circonstance concomitante. Quelle importance faut-il reconnaître à l'imposition des mains du collège des prêtres, τοῦ πρεσβυτερίου?

A la fin de sa première lettre, l'Apôtre interpelle Timothée : « O homme de Dieu... combats le bon combat de la foi,... saisis la vie éternelle, à laquelle tu es appelé et *pour laquelle tu as rendu le beau témoignage devant de nombreux témoins.* » Certainement ces paroles font allusion à quelque fait particulier de la vie de Timothée : la comparaison avec le Seigneur Jésus rendant par l'effusion de son sang le beau témoignage à la vérité (cfr. Jean XVIII, 37) en est une preuve (VI, 11-13). Dans Timothée, ce beau témoignage devant de nombreux témoins, ne serait-ce pas l'engagement de « combattre le bon combat », de se consacrer

1. S. Chrysostome *(Hom. 1 in Phil.* I, 1) pense qu'il s'agit ici d'un collège d'évêques, parce qu'on ne peut admettre que des prêtres aient ordonné un évêque. Mais le texte ne parle que du charisme donné *avec* (lors de) l'imposition des mains et non *par* l'imposition des mains du *presbyterion.*

tout entier à l'œuvre d'évangélisation, de procurer à tous le salut, engagement pris peut-être lors de son ordination? ou bien, une profession de foi faite en ce moment solennel? La même idée de la présence de nombreux témoins revient dans la seconde lettre (2 Tim. II, 2) : « Ce que tu as entendu de moi par (devant) de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles, capables d'enseigner les autres[1]. »

Comme S. Paul se plaît à rappeler la profession de foi faite devant de nombreux témoins, de même il fait allusion à la présence de nombreux et excellents témoins, à la présence de tout le collège presbytéral, dans l'ordination de Timothée. Ils furent même en quelque sorte ses parrains, ayant, eux aussi, pris part aux cérémonies d'ordination par une imposition des mains non consécratrice, mais simplement concomitante, ajoutée pour la solennité. L'instrument, le canal, par lequel le don de Dieu vint à Timothée, fut l'imposition des mains faite par l'Apôtre (2 Tim. I, 6).

Le charisme reçu par le disciple est une participation au pouvoir de l'Apôtre, dans une mesure très large. Ce n'était pas seulement le charisme des diacres ou des *presbyteroi*. Bien que ces derniers lui aient aussi imposé les mains, Timothée a des pouvoirs supérieurs aux leurs : il enseigne avec autorité, maintient le dépôt de la vraie foi, gouverne toute la communauté d'Éphèse, juge même les *presbyteroi*, institue aussi des *episcopoi* et des diacres, impose lui-même les mains. Il a ainsi tous les pouvoirs de S. Paul dont il est le délégué, et il les exerce, en attendant le retour de l'Apôtre.

Timothée lui-même a le pouvoir d'imposer les mains pour ordonner, puisqu'il reçoit le conseil de « n'imposer légèrement les mains à personne, de crainte de participer ainsi aux péchés d'autrui » (1, V, 22), si le candidat était un indigne. C'est d'ailleurs dans la même intention que son maître lui avait

1. On peut songer à un symbole de foi comprenant les principaux articles, proposé par S. Paul en présence de nombreux témoins, peut-être au jour de l'ordination de Timothée. Il y a des traces d'un symbole dans les lettres pastorales.

expliqué auparavant les qualités qu'il devait exiger pour l'ἐπίσκοπος et pour le diacre (III, 1-13), et qu'il lui avait donné le conseil d'éprouver les diacres avant de les admettre au ministère. Ce soin qu'il met à assurer un bon choix de candidats, montre S. Paul préoccupé de l'imposition des mains pour ordonner et nullement de la rémission des péchés[1]. Dans la plus ancienne littérature chrétienne il n'y a aucun exemple d'imposition des mains pour la rémission des péchés, ou pour la réception des excommuniés. L'épître de Jacques et la *Doctrine* prescrivent de « confesser les péchés »; S. Paul reçoit le Corinthien excommunié dans la communauté en écrivant qu'il lui remet la peine.

Le contexte confirme notre exégèse. Après avoir instruit son délégué du droit des *presbyteroi* à la subsistance, de la manière de recevoir une accusation portée contre quelque *presbyteros*, de la façon de réprimander ceux qui ont commis une faute, l'Apôtre le conjure solennellement d'observer ces règles avec impartialité. Parlant des fautes des *presbyteroi*, il donne à ce propos l'avis si prudent de réfléchir mûrement avant d'admettre quelqu'un à l'ordination, parce que celui qui impose les mains est responsable des péchés de ces indignes qu'il aurait ordonnés à la légère[2]. Il achève par un avis général appelé, semble-t-il, par

1. Voir Holtzmann *(Pastoralbriefe*, p. 365) pour les diverses interprétations de V, 22. Cet auteur pense que les recommandations qui ont trait au presbytérat finissent au v. 21, puisque la lettre a déjà suffisamment traité des qualités requises dans les recteurs des églises. Mais dans cette section, V, 17-25, il n'est plus question de leurs qualités; ce sont plutôt des avis donnés à celui qui a le pouvoir de les ordonner, de les diriger et de les juger. A propos des fautes des *presbyteroi*, S. Paul tout naturellement recommande la prudence dans l'admission de ceux qui aspirent à cette dignité. Tout se tient fort bien dans l'interprétation que nous avons admise; tandis que dans celle de M. Holtzmann le verset 22 est isolé dans le contexte, sans lien avec ce qui précède ou ce qui suit. Soutenir qu'il s'agirait ici de la réadmission des *lapsi*, c'est confondre la discipline du premier siècle avec celle du troisième.

2. Cette idée de la responsabilité dans ceux qui imposent les mains se retrouve aussi dans les exhortations que Paul adresse à Timothée lui-même : « Ne néglige pas la grâce qui est en toi, qui te fut accordée à

cette prudence qu'il recommande : « Pour quelques gens l'indignité est manifeste, mais pour d'autres il faut un jugement. Il en est de même des vertus, et en tout cas elles ne peuvent rester cachées », si on examine soigneusement la conduite[1].

L'imposition des mains que Timothée a le pouvoir de faire est bien celle qui crée des ἐπίσκοποι, des πρεσβύτεροι, et des diacres. Tite a d'ailleurs le même pouvoir, car l'Apôtre lui écrit qu'il l'a « laissé en Crète afin de régler ce qui restait à faire et de constituer, καταστήσῃς, dans les villes des πρεσβυτέρους, comme il le lui avait enjoint. » (Tit. I, 5).

Ce ne sont donc pas seulement les Apôtres qui ont le pouvoir d'ordonner, mais l'imposition de leurs mains a donné la même puissance à leurs disciples, notamment à Tite et à Timothée.

En résumé, les Apôtres à Jérusalem imposent les mains aux Sept; les chefs spirituels d'Antioche à Saul et à Barnabé; ceux-ci établissent à leur tour des *presbyteroi* dans les églises. Paul impose les mains à Tite et à Timothée, pour qu'ils puissent, par le même rite, pourvoir les communautés de chefs spirituels. Il n'y a aucun motif de supposer que les πρεσβύτεροι de Jérusalem (Act. XI, 30; XV, etc.) et ceux des églises judéo-chrétiennes hors de Palestine (Jac. V, 14; 1 Pier. V, 1), aussi bien que les ἐπίσκοποι et les diacres de Philippes (Phil. I, 1), ne

cause des prophéties avec l'imposition des mains du corps presbytéral.» « Je te conjure d'attiser la grâce qui t'a été communiquée par l'imposition de mes mains. » Tout le corps presbytéral et S. Paul lui-même, comme aussi ceux qui ont fait ces prophéties en faveur de Timothée, ont une partie de leur responsabilité engagée en lui : quel puissant motif pour celui-ci de se rendre digne de leur patronage! De même, l'épître de Clément aux Corinthiens relève que les Apôtres « *éprouvèrent par l'Esprit* ceux qu'ils établirent *episcopoi* et diacres. » (42, 3).

1. Le v. 23 est une parenthèse, amenée par les mots : « Garde-toi pur »; l'auteur y déclare que la *pureté* n'implique pas l'abstention complète de vin. La lettre nous apprend que certaines gens condamnaient comme mauvais l'usage des biens terrestres, mais à tort, puisque Dieu les a créés pour le bien des hommes, et que toute créature de Dieu est bonne (IV, 3-5). Quand S. Paul écrit donc à son disciple de se garder pur, il ne veut pas lui défendre absolument l'usage du vin. Au contraire, à cause de ses infirmités, l'usage modéré du vin. est bon et recommandable pour Timothée. — La suite du raisonnement reprend au v. 24.

soient tous redevables de leur fonction et de leur ordre à l'imposition des mains des Apôtres. Sans ce rite, il n'y a pas de chefs spirituels. Ce symbole sacré est le canal de la puissance spirituelle. Cette imposition des mains, conférée à quelques hommes choisis pour les ordonner ministres de l'Église, est nettement distincte de toute autre[1].

*
* *

On a souvent cherché à identifier les dignités hiérarchiques de l'Église primitive avec les emplois civils, afin de pouvoir mieux nier l'origine divine de la hiérarchie. Sous l'impulsion de certains facteurs historiques, le gouvernement ecclésiastique se serait formé par évolution naturelle. Ce préjugé est à la base de tous les systèmes rationalistes; ils ne se distinguent entre eux que par la diversité des facteurs historiques, auxquels ils s'efforcent d'attribuer la création des divers degrés de la hiérarchie.

Selon la doctrine catholique, l'efficacité de l'imposition des mains dans l'ordination constitue le fondement du pouvoir sacré, car l'imposition des mains transmet aussi, depuis les Apôtres jusqu'aux dépositaires actuels de l'autorité épiscopale, la source même du pouvoir sacré. Tout pouvoir dans l'Église s'exerce au nom et par la puissance du Christ envoyé par Dieu le Père : les Apôtres ont reçu leur mission du Christ, ils l'ont léguée à quelques disciples d'élite. L'instrument qui transmet le pouvoir spirituel est l'imposition des mains. C'est la doctrine de l'église de Rome dès le premier siècle. Dieu a envoyé Jesus-Christ, et le Seigneur Jésus a envoyé ses Apôtres, l'une et l'autre mission se firent dans l'ordre, selon la volonté de Dieu. Les Apôtres annoncèrent la venue du royaume de Dieu, et établirent, par l'imposition des mains, des *episcopoi* et des diacres dans les commu-

1. Les prêtres et les lévites de l'A. T. n'avaient pas besoin d'ordination. Par le seul fait d'appartenir à la famille et à la tribu élues par Dieu, ils étaient appelés au service divin par droit de naissance : il suffisait de certaines cérémonies particulières comme le bain de purification, le revêtement des ornements sacrés, l'offrande de sacrifices, pour les introduire dans leur ordre et leur rang.

nautés. Non seulement ils établirent ces pasteurs, mais ils léguèrent leur ministère apostolique à des disciples de choix, leurs successeurs. Ceux-ci, à leur tour, avaient le pouvoir d'ordonner des *episcopoi* et des diacres (*Clém. aux Cor.* 42, 44). Ces successeurs, l'exemple de Timothée est là pour le confirmer, n'avaient eux-mêmes le pouvoir d'ordonner, de transmettre le pouvoir spirituel, que pour avoir reçu l'imposition des mains des Apôtres. La source du pouvoir de l'ordre dans l'Église n'est pas l'élection, mais l'imposition des mains; ce pouvoir se transmet.

La doctrine de l'imposition des mains et de l'ordination est donc directement opposée aux théories des rationalistes. C'est pourquoi ils s'efforcent de la battre en brèche, soit en contestant l'existence de l'ordination dans la primitive Église, soit en niant sa signification et son efficacité.

M. Hatch[1], dans l'intention de réduire la hiérarchie à des fonctions civiles ordinaires, s'attache à éliminer l'imposition des mains : ce rite n'aurait pas été universellement admis pour l'ordination de l'évêque, et conséquemment n'aurait pas été considéré comme fondamental. En outre, il cherche à montrer que le but et la signification de cette cérémonie n'était pas de communiquer un pouvoir spirituel déterminé.

M. Sohm[2] ne conteste pas l'existence de l'imposition des mains aux temps apostoliques, mais il en atténue l'importance et en réduit l'efficacité, afin de mieux subordonner toute l'organisation ecclésiastique aux seuls charismes et notamment au charisme de la parole. « L'imposition des mains, dit-il, se fait dans la supposition que celui qui la reçoit est déjà élu au préalable par Dieu, que par conséquent le Saint-Esprit, le charisme qui rend apte aux fonctions de l'enseignement, habite déjà en lui. L'imposition des mains n'est donc pas encore la cause du charisme; au contraire elle le suppose (Die Handauflegung ist also dennoch

1. Hatch, *Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum*, übersetzung von Harnack, Giessen, 1883, p. 133 ss.

2. Sohm, *Kirchenrecht*, I, *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892, p. 60-66.

nicht Ursache des Charisma, sondern setzt dasselbe voraus)... Elle ne confère ni une vraie fonction, ni un pouvoir réel : elle vient confirmer le charisme dont celui qui la reçoit est déjà en possession (Sie giebt kein formelles Amt noch äussere Gewalt : sie soll das *Charisma* stärken, welches der Empfänger bereits besitzt). »

Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses n'est conforme aux faits et aux principes du livre des Actes et des épîtres pastorales.

Il est vrai que l'imposition des mains n'est pas mentionnée dans bien des documents du premier et du second siècle ; mais de quel droit conclut-on de la non-mention à la non-existence? N'est-il pas établi qu'elle fut en usage dès les origines pour l'institution des Sept, à Jérusalem, et qu'on la retrouve dans les Actes et les Pastorales? Or, c'est précisément pour les temps apostoliques qu'il s'agit de déterminer l'existence et la nature de l'ordination ; il n'est pas difficile de montrer que les institutions fondamentales faites par les Apôtres ont continué dans l'Église. Les Apôtres ont institué les Sept, les diacres, les *presbyteroi*, les *episcopoi*, Timothée aussi, par l'*imposition des mains;* seuls les Apôtres et les disciples d'élite, leurs successeurs, ont institué les *episcopoi* et les diacres dans les églises, au témoignage de Clément de Rome (42, 3; 44, 1, 2). Si les écrivains qui rapportent l'institution d'un diacre, d'un πρεσβύτερος ou d'un ἐπίσκοπος ne font pas toujours mention de l'imposition des mains, ce n'est pas une preuve qu'ils l'ignorent. Le rite ne devait pas être mentionné par l'historien, puisque c'était un acte nécessaire et essentiel, et par conséquent toujours supposé, lorsqu'il n'est pas exprimé. Même les cas opposés comme preuves du contraire viennent confirmer notre thèse ; car il n'est pas difficile de prouver que l'imposition des mains y a eu lieu, quoiqu'elle y soit passée sous silence. Les *Constitutions apostoliques*, à propos de l'institution de l'évêque ne disent rien, dit-on, de l'imposition des mains (VIII, 1). Mais au même livre, ch. 46, il est déclaré formellement que « les évêques, les prêtres et les diacres reçoivent leur dignité par la prière et l'imposition des mains. » Celle-ci est encore prescrite en termes exprès pour l'ordination des prêtres, c. 16 : « Πρεσβύτερον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, τὴν χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐπιτίθει αὐτός. »

S. Cyprien dans la question de l'élection de l'évêque de Rome, Corneille, omet aussi de parler du rite, parce que son attention se porte non sur la validité de l'ordination, mais bien sur sa légitimité. Du reste, dans sa lettre (*Epist.* 55, 8, éd. Hartel, p. 629) il ajoute : « Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in Roma aderant »; faisant allusion à son ordination par l'imposition des mains des évêques. Il est hors de conteste qu'à cette époque ce rite était universellement requis[1]; S. Cyprien, à une autre occasion, écrit (*Ep.* 67, 5, p. 739) : « Propter quod diligenter *de traditione divina et apostolica observatione* servandum est et tenendum... quod et apud vos factum videmus in Sabini collegæ nostri ordinatione, ut... *manus ei* in locum Basilidis *imponeretur.* »

Il est tout aussi inexact de prétendre que plus tard seulement s'est fait jour la croyance à l'efficacité du rite, à sa vertu de communiquer un charisme divin, un pouvoir spirituel. Il a été montré comment, de sa nature et en général, il sert dans l'Église à signifier et à opérer la transmission d'un don spirituel, d'une autorité, d'une puissance : l'épisode de Simon le magicien est instructif à cet égard (Act. VIII, 19). C'est par cet acte que les Sept, comme aussi Saul et Barnabé, ont été institués dans leur fonction, que Timothée a reçu le charisme, le pouvoir d'enseigner et de gouverner.

Tertullien, lorsqu'il dit (*Resur.* 8) : « Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur », et S. Cyprien, en des termes semblables (*Ep.* 73, 9, p. 785) : « Ut per nostram (i. e. præpositorum ecclesiæ) orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur (baptizati) », enseignent explicitement que la signification du rite est efficace et consiste dans la communication effective de l'Esprit-Saint. La même causalité lui est attribuée dans les *Homélies Clémentines* (3, 72) et dans les *Constitutions apostoliques* (III, 10; VIII, 46).

Il resterait à interpréter les faits allégués par M. Hatch, pour établir qu'anciennement « bien des fois les ordinations ont été

1. La lettre de l'évêque Corneille à Fabius, au sujet de l'intrusion de Novatien sur le siège de Rome, en fournit un double témoignage (Eus. *H. E.*, VI, 43, 9, 17).

facilement tenues pour invalides ». Mais la question de la validité et celle de l'efficacité sont distinctes; fût-il même établi qu'une ordination ait été facilement tenue pour invalide, cela ne suffirait pas pour contester que l'imposition des mains fût regardée comme donnant l'Esprit-Saint. D'ailleurs, ces faits ne sont pas antérieurs au IIIe siècle : ils datent d'une époque où l'imposition des mains, universellement admise, était reconnue partout, sans conteste, comme un rite essentiel de l'ordination, communiquant un pouvoir spirituel[1].

Cet acte sacramentel est le fondement de la hiérarchie ecclésiastique; son efficacité divine communique à celui à qui les mains sont imposées le pouvoir nécessaire pour prendre part au gouvernement des fidèles, à la prédication et à l'administration des moyens de salut : telle est la signification traditionnelle.

* * *

Quelle part le peuple avait-il dans l'ordination aux temps apostoliques? Les Apôtres ont demandé aux fidèles assemblés : « *Choisissez* sept hommes, pour que *nous* les *préposions* à ce ministère. » Les fidèles amenèrent leurs élus aux Apôtres, et ceux-ci leur imposèrent les mains (Act. VI, 3-6). La *Didaché* (15, 1) donne aux chrétiens le conseil d'élire des ἐπίσκοποι et des diacres, dignes du Seigneur. S. Clément de Rome parle des ἐπίσκοποι et des diacres *institués par les Apôtres avec l'approbation de l'église* (44). Les fidèles jouissaient donc de la faveur d'élire les candidats, de les présenter : mais l'ordination était de la compétence des supérieurs (Cfr. Act. XVI, 2). S. Cyprien et Origène font mention de ces usages (éd. Hartel, *Epist.* 55, 8; 59, 5; 67, 4, 5; 68, 2. — *Hom.* 6, 3 *in Levit*).

1. M. Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*, Halle, 1889, p. 76 ss., a déjà fait valoir plusieurs de ces arguments. Mais il a eu tort : 1° de concéder que l'imposition des mains n'était pas universellement admise avant le IIIe siècle, et qu'elle fut introduite successivement; 2° d'attribuer l'adoption de ce rite à l'évolution; 3° d'admettre que les Apôtres, les prophètes et les docteurs exerçaient leur ministère sans autorité ni mission.

CHAPITRE III.

L'INSTITUTION DU DIACONAT.

Il est certain que les Sept, préposés au service des tables, ont reçu un ordre sacré : les termes de la proposition faite par les Apôtres avant leur institution, les qualités requises dans les candidats, les fonctions qu'ils exercent et surtout les cérémonies sacrées de l'imposition des mains le disent assez haut.

Les Douze eux-mêmes ont pris l'initiative de créer cet office; la communauté n'est intervenue que pour présenter les candidats.

Ces Sept ont été institués pour la communauté entière et non seulement pour une partie des fidèles[1]. Quoique la plainte soit venue de la part des Hellénistes et qu'apparemment les élus, tous grecs de nom, aient été pris dans ce groupe, le but des Apôtres en les préposant à la distribution des secours matériels, avait été de s'en décharger complètement sur eux.

Des critiques, récemment, ont soutenu que les Sept furent les diacres des seuls Hellénistes. Ils se fondent sur les variantes de certains manuscrits, sur celle du codex D, connu sous le nom de codex de Bèze, et sur celle du texte β, la recension romaine des Actes des Apôtres. Dans le premier on lit cette variante, v. 1 : ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων. Le second donne ce sens nouveau : ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων. D'après cette recension, les veuves des Juifs Hellénistes auraient été négligées dans le service quotidien par les diacres Hébreux.

MM. Blass[2], Hilgenfeld[3], Belser[4] et le P. Rose[5] sont d'avis qu'il

1. Vitringa *(De Synag. Vet.,* III, 2, 5, p. 298 sv.) et d'autres après lui, ont émis l'opinion que l'activité des Sept était limitée aux fidèles de langue grecque et ne pouvait s'étendre aux Hébraïsants.

2. Blass, *Acta Apostolorum sive Lucæ ad Theophilum liber alter,* 1894; — *Acta Apostolorum, secundum formam quæ videtur romanam,* 1896.

3. Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschr. untersucht,* dans la *Zeitsch. f. wis. Theol.,* 1895.

4. Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgesch.,* 1897.

5. Rose, *La critique nouvelle et les Actes des Apôtres,* dans la *Revue biblique,* juill. 1898.

n'est pas question au c. VI des Actes de l'institution primitive du diaconat, mais d'une ordination de sept diacres hellénistes, pour le service des Hellénistes. Leurs principales raisons sont : 1° les variantes données par le texte dit occidental ; 2° les noms grecs des Sept ; 3° les besoins de la communauté ; ce n'étaient pas les Apôtres qui auparavant pouvaient suffire à la fois à la diaconie des tables et à la diaconie de la parole, étant donné les milliers de disciples qu'ils devaient enseigner et conduire : s'ils avaient eux-mêmes distribué les secours aux indigents, les irrégularités signalées n'auraient pas été commises ; on ne peut l'admettre, sans les rendre responsables de cette négligence ; 4° l'invraisemblance que le groupe hébreu, qui semble dominant à Jérusalem, ait toléré que sept Hellénistes fussent seuls chargés des intérêts communs ; 5° l'existence des νεώτεροι (Act. V, 6).

Ces raisons ne nous paraissent pas suffisantes pour soutenir que le parti hébreu avait ses diacres, qui, exerçant déjà leurs fonctions avant l'élection des Sept, auraient continué à les exercer dans la suite.

Le codex Bezæ parle seulement du ministère des Hébreux : les mots « τῶν Ἑβραίων » sont une glose exacte, puisque les Grecs se plaignent de voir leurs veuves négligées, évidemment par les Hébreux : mais ces aumôniers étaient-ils déjà des diacres, c'est-à-dire des hommes qui avaient reçu l'imposition des mains par les Apôtres, voilà ce que cette leçon n'exprime pas et ne veut probablement pas faire entendre. La recension romaine, nous le savons, le dit explicitement : ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων ; mais quelle est l'autorité de cette variante ? C'est une glose qui semble avoir son origine dans la leçon inoffensive de D, mal interprétée. Voici ce qui doit suffire à nous faire écarter ces variantes : nulle part dans les Actes, l'auteur ne parle de διακονία, ni de διάκονος, au sens propre de diaconat et de diacre.

Il ne suffit pas des noms grecs pour conclure que les Sept sont tous nés dans la Diaspora et qu'ils furent institués pour les seuls Hellénistes. Parmi les Apôtres, André et Philippe, nés en Galilée, portent aussi des noms grecs. Mais supposons-les tous Hellénistes : ce fait peut provenir, soit du nombre toujours

croissant dans l'Église, de Juifs de la Dispersion, soit de la charité des frères de Judée, qui ne réclamèrent aucune part dans cet office ; d'autant plus que les Douze, et bientôt Jacques avec les *presbyteroi*, commandaient aussi aux diacres. On se tromperait donc en pensant que les Sept fussent seuls chargés des intérêts de tous : les Douze, sans abandonner habituellement la prédication, gardaient toujours la haute direction, même sur ce service.

Les Apôtres auparavant ne servaient pas en personne les tables des veuves, mais ils n'avaient pas non plus institué un « ordre », dans les attributions duquel ce service rentrât. C'étaient probablement des frères charitables, qui, sans mission, par dévouement, s'en chargeaient. Rien n'empêche d'ailleurs de croire que quelques-uns en aient été chargés par la communauté. De même, il est vraisemblabe que dans les réunions, quelques hommes, peut-être des νεώτεροι, étaient chargés des apprêts nécessaires, de l'ordre, de l'organisation, en un mot du service : on pourra les nommer commissaires, aumôniers ou sacristains, comme l'on voudra.

Les νεώτεροι dont il est fait mention dans l'histoire d'Ananie et de Saphire (Act. V, 6, 10), sont « les jeunes gens » de l'assemblée : c'est gratuitement qu'on en fait un ordre spécial[1], remplissant des fonctions analogues à celles des ministres inférieurs de la hiérarchie ; le mot νεώτεροι ne prouve rien, puisque la seconde fois S. Luc les nomme les νεανίσκοι, les jeunes. Tout au plus pourrait-on supposer que ces jeunes se chargeaient de certains services dans les assemblées.

Les plaintes ne sont pas dirigées contre des diacres hébreux, mais contre les Hébreux en général. Leur négligence, leur partialité au détriment des veuves hellénistes provoquent des plaintes. De fait, ce mécontentement tendait à imposer la distribution des aumônes aux Douze personnellement. Il ne convient pas cependant, firent-ils remarquer, que nous abandonnions notre mission essentielle, la prédication, pour servir les

1. Fouard, *S. Pierre*, Paris, 1896, 5e éd., p. 56, note 1. — Belser, dans *Theol. Quart.* de Tubingue, III, 1898, p. 358.

tables. Que leur restait-il à faire? Ils se décidèrent à communiquer une partie de leur autorité à sept nouveaux ministres, « en vue de les préposer à cette fonction ». L'occasion, le motif de cette institution était le service quotidien matériel, mais *l'autorité* donnée était de nature *spirituelle*. Aussi voit-on bientôt les Sept se livrer, eux aussi, à la prédication.

Enfin, et cette raison est décisive, qu'on relise le récit des Actes, et on sera convaincu que l'auteur parle partout de toute la communauté dans son ensemble, et non d'un groupe. « Les Douze convoquent la foule des disciples »; ils font observer qu'ils ne peuvent « servir les tables » en général, et non les tables d'une classe de personnes. Ils proposent aux « frères » et non aux seuls Hellénistes, d'élire les Sept : si les Sept sont élus uniquement pour protéger les veuves des Hellénistes, pourquoi les Hébreux sont-ils intervenus dans le choix? Ces Sept doivent être préposés « à ce service », et non au service des Hellénistes. « Ce discours plut à toute la communauté : ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους » ; « ils élirent les Sept » et « ils les amenèrent devant les Apôtres ». Puisque les Sept sont élus parmi tous les frères, « ἐπισκέψασθε οὖν, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν », quels qu'ils soient, Hellénistes ou non, ils sont certainement préposés à ce ministère pour la communauté entière.

* * *

Quel est l'ordre conféré aux Sept?

Nulle part S. Luc ne fait mention des « diacres », tandis qu'il parle à plusieurs reprises des πρεσβύτεροι. Dans le récit, qui nous occupe, il ne donne pas de nom propre à la fonction des Sept. Plus tard, il présente Philippe comme « un évangéliste, un des Sept ». Néanmoins la tradition chrétienne a toujours interprété cette page des Actes comme le récit de l'institution du diaconat.

L'existence de cet ordre dès les temps apostoliques ne souffre aucun doute. Dans l'inscription de son épître aux Philippiens, S. Paul salue, après les ἐπίσκοποι, les diacres de cette église; et dans sa première à Timothée, il trace à son disciple les qua-

lités à exiger des diacres, ajoutant que leur fonction consiste à « bien servir » (III, 8-13). S. Clément de Rome, témoin autorisé du premier siècle, rapporte que les Apôtres instituèrent partout, dans les villes et les bourgs, des ἐπίσκοποι et des diacres (c. 42). La *Doctrine des douze Apôtres* (15, 1), à propos du sacrifice eucharistique, demande des ἐπίσκοποι et des *diacres*, dignes du Seigneur. S. Ignace, dans ses lettres, parle fréquemment des diacres des églises d'Asie Mineure; S. Justin décrit leurs fonctions dans le culte eucharistique : ils distribuent l'Eucharistie aux fidèles présents et la portent aux absents (*Apol.* I, 65, 67).

Les termes διάκονος, διακονία sont assurément d'un usage constant au sens ordinaire et commun de « serviteur, service » et peuvent se dire d'une fonction quelconque (cfr. Act. VI, 1, 2) : ainsi dans les écrits apostoliques, il est souvent question des « serviteurs » et du « service de la parole » (Act. VI, 4), du « service de l'apostolat » (Act. I, 17; Rom. XI, 13; 1 Cor. III, 5). S. Ignace désigne sous ce même nom la fonction des évêques (Philad. 1, 1. Cfr. Eusèbe *H. E.*, V, 1, 29, la lettre des martyrs de Vienne et de Lyon).

Mais διάκονος s'emploie aussi au sens strict pour désigner le *diacre* : tel est bien le sens de ce mot, lorsqu'il est accouplé avec ἐπίσκοποι (Phil. I, 1; 1 Tim. III, 8, 12; Did. 15, 1; Clém. 42, 3; Ignace, passim). Sa signification est alors celle de « serviteur », par opposition au degré supérieur dans la hiérarchie, celui des ἐπίσκοποι, inspecteurs, chefs. Comme ceux-ci, les diacres forment un ordre sacré, institué par les Apôtres pour exercer le ministère avec autorité sur les fidèles. Leur nom même de « serviteurs », et le fait d'être nommés constamment après les autres chefs, montrent qu'ils sont les ministres inférieurs; toutefois ils ont droit au respect et à l'obéissance de la communauté.

Déjà S. Irenée (*Adv. Hær.* I, 26, 3; III, 12, 10; IV, 15, 1). interprète la narration de S. Luc dans le sens de l'institution du diaconat. En parlant de Nicolas et d'Étienne, il les nomme incidemment « diacres », faisant voir par là que, selon le sentiment

généralement reçu à son époque, les « Sept » avaient été élevés au diaconat. L'auteur des *Philosophoumena* (VII, 8) et celui des derniers chapitres du traité *de Præscriptionibus* (46) font de même, aussi bien que S. Épiphane (*Hær.* 25, 1) et Eusèbe (*H. E.* II, 1, 10; III, 29, 1). Ce témoignage est d'autant plus sûr, qu'un souvenir précis s'attachait au nom de Nicolas : une hérésie, celles des Nicolaïtes, dont parle déjà l'Apocalypse de S. Jean (II, 6), lui devait son nom. Au milieu du IIIe siècle, d'après la lettre du pape Corneille à Fabius, l'église de Rome avait seulement sept diacres et sept sous-diacres, alors qu'elle comptait quarante-six prêtres et un nombreux clergé inférieur (Eus. *H. E.* VI, 43, 11).

* * *

S. Jean Chrysostome, dans ses homélies sur les Actes (*Hom.* 14, 3), semble incliner à croire qu'il s'agit au ch. VI d'une ordination de prêtres : « Quelle dignité reçurent-ils et quelle imposition des mains? Examinons-le. Celle des diacres? Dans les églises ce n'est pas à ceux-ci, mais aux prêtres que revient l'administration; d'autre part, il n'y avait pas encore d'évêque en dehors des Apôtres. Je pense donc que le nom de diacres ou de prêtres n'était pas encore en usage, mais qu'ils en avaient l'ordination. » Lorsqu'il en reparle plus tard, il dit : « les Sept », sans les qualifier autrement. Ce Père n'est donc pas bien fixé : il paraît hésiter entre le diaconat et le presbytérat, penchant pour celui-ci à cause de la fonction des Sept, analogue à celle des prêtres dans les usages de son temps.

Döllinger[1] a pensé que les Sept avaient été ordonnés prêtres et que le diaconat ne fut séparé du presbytérat que vers la fin de la vie de S. Paul : il lui semblerait étonnant qu'aucune mention n'ait été faite de l'institution de ce dernier ordre dont les titulaires paraissent souvent dans les Actes.

Les raisons alléguées à l'appui de cette opinion ne sont point

1. *Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung,* Ratisbonne, 1860. L. 3, c. 1, nn. 10, 11.

convaincantes. Si S. Luc ne dit pas que les Sept furent ordonnés diacres, il ne dit pas davantage qu'ils furent ordonnés prêtres. Son attention ne se porte pas tant sur l'espèce d'ordre institué alors, que sur le fait même du premier développement de la hiérarchie et sur l'occasion qui le provoqua : cette première ordination est un fait important pour les origines chrétiennes. Voilà pourquoi l'historien entre dans le détail, donnant jusqu'au nom même de tous les ordonnés. Ceux-ci avaient une place à part dans la tradition comme ayant été les premiers à recevoir l'imposition des mains des Apôtres; on les nommait « les Sept ». Il est moins aisé d'expliquer l'absence du nom de πρεσβύτεροι, si telle avait été leur dignité, que l'absence du nom de « diacres ». Le premier nom était fort bien connu des Juifs, tant en hébreu qu'en grec, pour désigner les autorités. L'autre était nouveau et l'histoire ne nous dit ni quand ni comment il fut d'abord imposé : à Jérusalem on connaissait « les Sept ». Si S. Luc les avait nommés diacres, on aurait pu croire que ce nom leur avait été donné dès leur institution, à cause de leurs fonctions matérielles, « διακονία καθημερινή, διακονεῖν τραπέζαις »; alors qu'il paraît plus vrai qu'ils reçurent ce nom plus tard dans les églises grecques, en leur qualité de *ministres inférieurs*, de « serviteurs » des ἐπίσκοποι, leurs supérieurs; leur nom détermine leur degré hiérarchique plutôt que le service des soins matériels qui fut l'occasion de leur établissement.

Le livre des Actes parle des *presbyteroi*, sans narrer leur institution, peut-être parce que ce fait n'avait pas été entouré de circonstances spéciales, dignes de mémoire, tandis que pour introduire l'histoire d'Étienne et de Philippe, il fait le récit de leur ordination, en vue de bien faire connaître ces personnages.

On remettait aux *presbyteroi* les aumônes envoyées par les autres églises (XI, 30), parce qu'ils étaient les chefs, comme autrefois on portait les biens à distribuer aux pieds des Apôtres; les *presbyteroi* pouvaient transmettre les aumônes aux diacres.

Les aspirations d'un Étienne, d'un Philippe missionnaire, d'un Nicolas d'Antioche étaient autres que celles du corps presbytéral de Jérusalem, fortement attaché au mosaïsme et au temple.

Il n'y a donc pas de motif pour abandonner l'interprétation du IIe siècle. Les fonctions sacrées que les Sept ont exercées, l'évangélisation et l'administration du baptême, ne vont pas au delà de la compétence des diacres.

Certains écrivains ont cru trouver ici des ministres analogues au Chazan ou serviteur des synagogues (cfr. Lc. IV, 20). Il n'y a aucun rapport entre le diacre et ce sacristain, nommé ὑπηρέτης par S. Luc, chargé de présenter les livres sacrés au lecteur, veillant sur les portes et faisant les apprêts nécessaires pour la réunion. L'ordre lévitique destiné au service du temple, où les uns assistaient les prêtres dans l'offrande des victimes et où les autres étaient portiers ou chantres, n'a pas davantage donné naissance au diaconat. Le récit des Actes présente les « Sept » comme un ordre tout à fait nouveau. Il n'y a pas de motif pour le faire dériver d'un type préexistant dans le judaïsme.

L'institution des Sept par l'imposition des mains et les prières fut une ordination, conférant un pouvoir spirituel et un ministère participés de ceux des Apôtres.

LIVRE III.

LES *PRESBUTEROI* ET LES *EPISCOPOI* DU Ier SIÈCLE.

—

CHAPITRE I.

EXPOSÉ DES OPINIONS ET ÉTAT PRÉSENT DE LA QUESTION.

Dès le commencement du second siècle en Asie Mineure, et certainement un demi-siècle plus tard dans toute l'Église, le titre d'ἐπίσκοπος était réservé au dignitaire ecclésiastique que nous nommons évêque, pasteur unique d'une église, supérieur aux simples prêtres ou πρεσβύτεροι. Les lettres d'Ignace et de Denis de Corinthe, les Mémoires d'Hégésippe, les écrits d'Irénée, de Polycrate et de Tertullien en rendent témoignage[1]. Le mot πρεσβύτερος, outre qu'il a, quand il est employé en opposition avec ἐπίσκοπος[2], la signification propre de simple prêtre, se trouve encore appliqué au sens large aux évêques, surtout aux évêques des églises fondées par les Apôtres[3].

1. S. Ignace, *passim*. — S. Denis de Corinthe, cité par Eusèbe, *H. E.*, IV, 23. — Hégésippe, *Ibid.*, IV, 22, 1, 2, 4. — Polycrate, *Ibid.*, V, 24, 5 ss. — S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 3, etc. — Tertullien, *Præscript.*, 32; etc.

2. S. Ignace, *passim*. — *Ep. eccl. Lugd. ad Eleuther*, apud Eus. *H. E.*, V, 4, 2. — Fragment syriaque de S. Irénée (éd. Harvey).

3. S. Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 2, 2; IV, 26, 2; *Ep. ad Flor.*, apud Eus. *H. E.*, V, 20, 4, 7; *Ep. ad Victorem*, ap. Eus. *H. E.*, V, 24, 14. — Papias (ap. Eus. *H. E.*, III, 39, 3, 4) emploie le mot πρεσβύτερος dans un autre sens encore, celui d'Apôtre. — Cfr. 1 Pier. V, 1; 2 et 3 Jean 1.

Article I.

Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques sur la signification de ces mots.

Dès que le mot ἐπίσκοπος eut reçu par l'usage un sens propre, nettement défini, la diversité d'opinion sur son interprétation dans les écrits apostoliques se fait jour. Il est naturel et facile de prendre un mot dans le sens consacré par l'usage, et aussi longtemps que le texte ne s'y oppose pas avec évidence, on l'entend de préférence ainsi; il faut un motif et un effort, il faut une étude pour l'interpréter autrement.

Vers la fin du IIe siècle, S. Irénée *(Adv. Hær.* III, 14, 2) eut l'occasion de s'expliquer sur un passage des Actes des Apôtres, XX, 17, 28, qui comprend les deux termes ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος. « Paul lui-même, écrit-il, fait voir qu'il enseigna simplement ce qu'il savait, non seulement à ses disciples, mais à tous ses auditeurs. Car, ayant convoqué à Milet les évêques et les prêtres d'Éphèse et des autres villes voisines (in Miletò enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus),... il leur dit entre autres choses : Veillez donc et sur vous-mêmes et sur tout le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint vous a préposés évêques pour régir l'église du Seigneur. » L'intention de S. Irénée est bien de prouver que S. Paul n'avait pas deux doctrines, l'une ésotérique pour les disciples, l'autre vulgaire pour la foule des fidèles. Son attention ne se porte pas directement sur l'explication des paroles de S. Luc : « Πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. » Il ne se propose pas de commenter ce passage, mais en le citant, il y rencontre une difficulté. Sans insister, il ajoute quelques mots en guise d'explication; il exprime une opinion personnelle, non étudiée, non obtenue par comparaison des endroits parallèles. On peut remarquer qu'il ne cite ni source ni autorité, alors qu'ailleurs, bien des fois, il s'en refère à l'exégèse de ceux qui furent ses maîtres, les anciens ou les πρεσβύτεροι. Quelle est donc la difficulté devant

laquelle on se trouvait au temps d'Irénée? L'auteur des Actes ne fait convoquer que les πρεσβύτεροι de la seule ville d'Éphèse, et cependant il leur fait dire par S. Paul : « L'Esprit-Saint vous a établis ἐπισκόπους pour régir l'église de Dieu. » Or, chaque église n'avait qu'un évêque unique. S. Irénée explique la chose *en ajoutant* au récit historique de S. Luc ces mots que nous soulignons : « Ayant convoqué *les évêques et* les prêtres qui étaient à Éphèse *et dans les autres villes voisines.* »

Aucun écrivain du second ou du troisième siècle ne traite ex professo de la signification des deux titres dans les écrits apostoliques. La distinction de l'épiscopat et du presbytérat était admise sans hésitation par tous. On ne semble pas avoir réfléchi sur les expressions de l'Écriture Sainte qui y ont trait. Clément d'Alexandrie, Origène et Tertullien, tout comme S. Irénée, admettent manifestement l'existence du triple ordre dans la hiérarchie dès les temps apostoliques. Afin de ne laisser subsister aucun doute à cet égard, nous citons de chacun de ces auteurs un des nombreux passages où ils distinguent la triple dignité. « Mille préceptes, dit Clément dans son *Pédagogue*, III, 12[1], mille préceptes ayant trait aux personnes choisies, sont donnés dans les saintes Écritures : les uns aux prêtres, les autres aux évêques, d'autres aux diacres, ou encore aux veuves : Αἱ μὲν (ὑποθῆκαι) πρεσβυτέροις, αἱ δὲ ἐπισκόποις, αἱ δὲ διακόνοις, ἄλλαι χήραις... »

Dans son traité sur l'*Oraison* (28), son disciple Origène écrit, en parlant des offenses à propos de l'oraison dominicale : « Outre les dettes générales, il y a un devoir particulier pour la veuve dont l'Église prend soin, un autre pour le diacre, un autre pour le prêtre, et pour l'évêque un très grave devoir : Καὶ ἑτέρα (ὀφειλή) διακόνου, καὶ ἄλλη πρεσβυτέρου, καὶ ἐπισκόπου δὲ ὀφειλὴ βαρυτάτη[2]. » Malheureusement ses commentaires sur les textes de l'Écriture où se rencontrent les termes *presbyteros* et *episcopos*, ont péri.

1. Migne, *P. G.*, VIII, col. 676, sv. — Cfr. *Strom.*, III, 12, 18 (col. 1180, 1189, 1212); VI. 13 (col. 328). — Voir Le Nourry, *Dissertatio II in Clem. Alex., de libris Stromatum*, c. IX, a. 3 (Migne, *P. G.*, IX, col. 1165 ss.).

2. Migne, *P. G.*, XI, col. 524. — Cfr. *Comment. in Mt.* t. 14, 22; 16, 22 (Mg. *P. G.*, XIII, 1241 sv., 1449 sv.) et *Hom. 17 in Lc.* (Ib. col. 1847).

Tertullien n'est pas moins explicite : il cite à plusieurs reprises les évêques, les prêtres et les diacres, et les distingue des laïcs : « Dandi quidem (baptismum) habet jus summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate propter Ecclesiæ honorem. Quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est. Quod enim ex æquo accipitur, ex æquo dari potest, nisi episcopi jam aut presbyteri, aut diaconi vocantur, discentes, Domini sermo non debet abscondi ab ullo. » *(Bapt.*, 17. Cfr. *Monog.*, 11, 12; etc.).

Ces trois écrivains, alléguant le précepte de l'Apôtre, 1 Tim. III, 2 (coll. Tit. I, 6) : «Δεῖ ἐπίσκοπον... εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα», rapportent cet avertissement aux prêtres comme à l'évêque; si bien qu'ils paraissent admettre que le nom ἐπίσκοπος comprend les deux ordres. Clément, en particulier, dit *(Strom.* III, 12) : « L'Apôtre admet fort bien le mari d'une seule femme soit comme prêtre, soit comme diacre. » Or il fait allusion à la lettre de Timothée, plutôt qu'à celle de Tite, puisqu'il parle en même temps du diacre, qui est seulement mentionné dans celle-là : « Διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες. » (1 Tim. III, 12). Pareillement, quand, à propos de la monogamie, Tertullien et Origène nomment les *veuves* et les *diacres* avec les évêques et les prêtres, ils ont en vue cette même lettre (1 Tim. III, 2, 12; V, 9). Tous les trois comprennent donc aussi le prêtre sous le mot ἐπίσκοπος de S. Paul.

Il faut en dire autant de S. Grégoire de Nazianze († 390), qui commente ainsi les préceptes de l'Apôtre concernant l'ἐπίσκοπος (1 Tim. III, 2, 3; coll. Tit. I, 7-9) : « Les canons et les statuts établis par Paul pour *les évêques et les prêtres*, περὶ ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων, (leur prescrivent) d'être sobres, sages, non adonnés au vin, non violents, aptes à enseigner, irrépréhensibles en tout, de ne donner aucune prise aux méchants. » *(Orat.* II, *apologetica*, 69).

Bientôt les Pères connus par leurs travaux d'exégèse scripturistique, se trouvent devant les textes. La plupart, notamment ceux qui font un commentaire suivi, remarquent que dans l'usage courant les auteurs du Nouveau Testament confondent les deux

noms et désignent les mêmes personnes, tantôt comme ἐπίσκοποι, tantôt comme πρεσβύτεροι. Diverses opinions sont mises en avant.

S. Jean Chrysostome († 407), en expliquant l'épître aux Philippiens, rencontre, dans l'adresse même, le salut de Paul, πᾶσιν τοῖς ἁγίοις... τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις, σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Voici la difficulté qu'il y trouve et la solution qu'il propose : « Συνεπισκόποις[1] καὶ διακόνοις : qu'est-ce à dire? Y avait-il plusieurs évêques dans une ville? Nullement, mais *il donne ce nom aux prêtres*, τοὺς πρεσβύτερους οὕτως ἐκάλεσε. Car jusqu'alors *les dénominations étaient communes*, ἐκοινώνουν τοῖς ὀνόμασι... Anciennement donc, comme je disais, les prêtres eux-mêmes se nommaient évêques et diacres du Christ et les évêques prêtres : Καὶ οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι.... Mais dans la suite un nom propre fut réservé à chacun, l'un fut nommé évêque, ὁ ἐπισκοπος, et l'autre prêtre, καὶ ὁ πρεσβύτερος. » (*Hom.* 1, 1, *in Phil.*).

S. Chrysostome reconnaît donc qu'aux temps apostoliques le titre d'ἐπίσκοπος n'était pas réservé au seul évêque, mais qu'il désignait aussi les prêtres. Même il admet la signification commune des trois termes : ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος et διάκονος, pour désigner indifféremment les évêques et les prêtres. Les ἐπίσκοποι de Philippes sont à son avis l'évêque et les prêtres.

Néanmoins il préfère, quand le contexte ne s'y oppose par avec évidence, garder au mot ἐπίσκοπος la signification consacrée par l'usage. Ainsi, en interprétant la lettre à Timothée, il dit dans la 11e *Homélie*, 1 : « Paul, ayant disserté sur les évêques et leur caractère,... omet l'ordre des prêtres, pour passer aux diacres. Pourquoi? parce que la distance entre les prêtres et les évêques n'est pas notable : car ceux-là aussi sont chargés de la prédication et de la direction de l'Église et ce qu'il dit des évêques convient aussi aux prêtres : car les évêques ne

1. S. Chrysostome lisait dans son manuscrit συνεπισκόποις en un mot. Cette leçon ne présente pas de difficulté spéciale. La vraie leçon est en deux mots : σὺν ἐπισκόποις, cum episcopis.

sont supérieurs que par le pouvoir d'ordonner et ils semblent l'emporter de ce chef seulement sur les prêtres ». De même, *Hom.* 2, 1 *in Tit.* I, 5, il écrit : « Πρεσβυτέρους désigne ici les évêques, comme je l'ai déjà dit », sans doute parce qu'aussitôt après, se présente le titre d'ἐπίσκοπος pour nommer les mêmes dignitaires.

Qu'en pensait S. Jérôme († 420) dans l'Église latine? Dans son commentaire sur la lettre à Tite, I, 5 ss., il fait une étude approfondie de la question, avec comparaison des endroits parallèles, Phil. I, 1; Act. XX, 17, 28; Hébr. XIII, 17, 1; Pier. V, 1, 2. Son sentiment est clairement formulé : « C'est le même qui est prêtre et aussi évêque;... les églises étaient gouvernées par le conseil réuni des prêtres. Si l'on pense que nous n'exprimons pas le sens des Écritures, mais notre idée personnelle, en identifiant l'évêque et le prêtre, avec cette différence que des deux noms l'un désigne l'âge et l'autre la fonction, qu'il relise ces paroles de l'Apôtre aux Philippiens : Aux fidèles de Philippes, aux évêques et aux diacres. Philippes est une ville unique de Macédoine, et certes dans une seule ville il ne pouvait y avoir plusieurs évêques. Mais, à cette époque, on appelait les mêmes personnages soit évêques soit prêtres; c'est pourquoi l'Apôtre emploie indifféremment le nom d'évêques pour celui de prêtres. (Idem est ergo presbyter qui et episcopus;... communi presbyterorum consilio, ecclesiæ gubernabantur. Putet aliquis non scripturarum sed nostram esse sententiam, episcopum et presbyterum unum esse, et aliud ætatis, aliud esse nomen officii : relegat Apostoli ad Philippenses verba dicentis : Sanctis, qui sunt Philippis, cum episcopis et diaconis. Philippi una est urbs Macedoniæ et certe in una civitate plures ut nuncupantur episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant : propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus.)» Cette citation suffit pour établir que S. Jérôme sait pertinemment que les mots ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι sont synonymes et désignent les prêtres.

Théodoret († 458) est également d'avis que ce double titre ne désigne que les simples prêtres en opposition avec les évêques;

ceux-ci portaient alors le nom d'ἀπόστολος, apôtre. « Paul nomme les prêtres évêques : car à ce moment ils portaient les deux noms : ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ· ἀμφότερα γὰρ εἶχον κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὰ ὀνόματα ». Et après avoir allégué les Actes XX, 17, 28 et l'épître à Tite I, 5-7, pour le prouver, il continue : « De sorte qu'il est évident que (Paul) appelle les prêtres évêques; en nommant Épaphrodite leur apôtre, il enseigne clairement que celui-ci était revêtu de la charge épiscopale, puisqu'il portait le nom d'apôtre : ὡς εἶναι δῆλον ὅτι τοὺς μὲν πρεσβυτέρους ἐπισκόπους ὠνόμασε· τὸν δὲγε μακάριον Ἐπαφρόδιτον ἐν αὐτῇ τῇ ἐπιστολῇ ἀπόστολον κέκληκεν· σαφῶς τοίνυν εἰδὼς ὡς τὴν ἐπισκοπικὴν οἰκονομιάν αὐτὸς ἐπεπίστευτο ἔχων ἀποστόλου προσηγορίαν. » *(Comm. in ep. ad Philipp.* I, 1). Et ailleurs *(Comm. in 1 Tim.* III, 1), Théodoret dit : « (Paul) nomme ici le prêtre ἐπίσκοπος, comme je l'ai montré dans l'exégèse de la lettre aux Philippiens. Il est facile de s'en convaincre ici : après les prescriptions concernant les évêques, il passe à celles qui ont trait aux diacres, laissant les prêtres. Autrefois on appelait les mêmes dignitaires prêtres et évêques, et ceux que nous nommons aujourd'hui évêques, on les nommait apôtres. Mais dans la suite on laissa le nom d'Apôtres aux vrais (aux Douze) et on donna celui d'évêques à ceux qui avaient été autrefois nommés apôtres... Ainsi de Jérusalem les apôtres (les Douze et les évêques) et les prêtres écrivirent aux fidèles d'Antioche. Mais quoique le divin Paul trace ces règles pour les prêtres, il est clair qu'il convient que les évêques soient les premiers à observer ces lois, puisqu'ils ont reçu une plus haute dignité. »

Cette opinion, si nettement exprimée, est analogue à celle de S. Jérôme : celui-ci aussi, sans toutefois parler du nom réservé à l'évêque proprement dit, pensait que les termes ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος ne peuvent désigner dans les écrits apostoliques que les prêtres et non les évêques.

L'auteur inconnu désigné sous le nom d'Ambrosiaster enseigne aussi la synonymie des deux noms : « Les premiers prêtres étaient appelés évêques (primi presbyteri episcopi appellabantur.) » *(Comm. in ep. ad Ephesios* IV, 11, 12. Migne P. L. XVII, col. 388).

Pélage, hérésiarque du v^e^ siècle, auteur des courts commentaires sur les épîtres Pauliniennes qu'on retrouve parmi les œuvres attribuées à tort à S. Jérôme (Mg. P. L. XXX), écrit dans son commentaire sur 1 Tim. III, 8 : « On se demande pourquoi Paul ne fait pas mention des prêtres, mais les comprend sous le nom d'évêques? C'est que les prêtres constituent le second ordre, que dis-je? presque un seul et même ordre avec les évêques : ainsi Paul adresse l'épître envoyée aux Philippiens *aux évêques et aux diacres*, alors qu'une seule ville ne peut avoir plusieurs évêques ; et dans les Actes des Apôtres convoquant auprès de lui, lorsqu'il est en route pour Jérusalem, les prêtres d'une église, il dit notamment : Prenez soin du troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis évêques[1] ». Il donne une interprétation analogue dans le commentaire de Phil. I, 1. Sur Tit. I, 7, il fait observer que Paul « nomme évêque le même qu'il vient de nommer prêtre[2] ».

S. Épiphane († 403) dans son *Panarion* ou traité contre les hérésies, nous fait connaître l'hérésie du prêtre Aërius, qui vécut au iv^e^ siècle (*Hær.* 75). Aërius niait la supériorité des évêques sur les prêtres : il s'appuyait sur l'identité des fonctions (n. 3), et sur la synonymie des noms dans les épîtres de S. Paul (n. 5). Dans sa réponse, S. Épiphane écrit : « Aërius ne comprend pas que l'Apôtre écrit selon les circonstances : là ou des évêques étaient déjà constitués, il écrit aux évêques et aux diacres. Les Apôtres ne pouvaient tout organiser en même temps. Le besoin de prêtres et de diacres se fit d'abord sentir : par ce double ordre ils pouvaient pourvoir aux nécessités des églises. Là où l'on ne trouvait aucun sujet digne de l'épiscopat, on demeura sans évêque. Là où le besoin s'en faisait sentir et où il y avait des sujets dignes, ils établissaient des évêques.

1. « Quæritur cur de presbyteris nullam fecerit mentionem, sed eos episcoporum nomine comprehenderit : quia secundus, immo pene unus est gradus : sicut ad Philippenses episcopis ac diaconis scribit, cum una civitas plures episcopos habere non possit et in Actibus Apostolorum presbyteros Ecclesiæ, iturus Jerosolymam, congregans, ait inter cætera : Videte gregem in quo vos Spiritus sanctus episcopos ordinavit. »

2. « Ipsum dicit episcopum, quem superius presbyterum nominat. »

Mais comme il n'y avait pas un grand nombre (de chrétiens), on ne trouvait pas toujours parmi eux des prêtres à ordonner et on se contentait en certains lieux du seul évêque. Mais l'évêque ne peut être sans diacre : le saint Apôtre a donc soin de donner des diacres à l'évêque pour le ministère. L'Église n'ayant pas encore atteint la perfection de son organisation, à chaque communauté il était diversément pourvu; car rien n'est parfait dès le commencement. »

Selon les besoins, il y avait à l'origine ou bien un évêque et des diacres, ou bien des prêtres. S. Épiphane n'a donc pas reconnu la synonymie; il n'a pas pris attention à ce fait que dans une seule église il y a plusieurs ἐπίσκοποι[1]; il n'a vu qu'un élément du problème, les objections présentées; sa réponse n'est pas basée sur l'étude des textes et des endroits parallèles.

OEcuménius, au xᵉ siècle *(Comm. in Act.* XX, 17, 28; *Phil.* I, 1; 1 *Tim.* III, 8; *Tite* I, 8) et Théophylacte, au xıᵉ, se rangent selon leur coutume, à l'avis de S. Jean Chrysostome. Les prêtres ont pu être appelés ἐπίσκοποι, parce qu'eux aussi gouvernent, ἐπισκοπεῖν, le peuple, en vertu du pouvoir qu'ils ont d'enseigner, et d'administrer les sacrements. OEcuménius explique le titre de πρεσβύτερος pris par S. Jean dans ses lettres, en disant qu' « en ce temps le nom de πρεσβύτερος était aussi donné aux évêques. »

S. Thomas *(Summa Theologica*, IIª IIæ, q. 184, a. 6, ad 1) pense aussi que les titres d'évêque et de prêtre n'étaient pas distincts aux temps apostoliques, et il cite à l'appui Act. XX,

1. Phil. I, 1; Act. XX, 28; Did. 15, 1. — Il ne semble pas que S. Épiphane ait admis que dans une seule ville, il pouvait y avoir plusieurs évêques. Le texte, cité par Pearson, *Vindiciæ Ignatianæ*, p. II, c. 13 (Mg. *P. G.*, V, col. 440), et par M. Lesquoy, *De Regimine ecclesiastico*, Louvain, 1881, ne le prouve pas. Quand Épiphane écrit *(Hær.* 68, 7) qu'« Alexandrie n'eut jamais deux évêques comme les autres églises », il parle d'un schisme, qui au IIIᵉ siècle divisait toutes les églises d'Égypte, sauf celle d'Alexandrie, en deux communautés, ayant chacune son évêque. D'ailleurs il dit explicitement dans le passage que nous avons cité : « On se contentait en certains lieux du seul évêque, μονῷ ἐπισκοπῷ. » C'est donc à tort qu'on prête à S. Épiphane cette opinion, qu'une seule église a eu plusieurs évêques aux temps apostoliques.

17, 28. « De presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus : uno modo quantum ad nomen : et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri... Unde et Apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit (1 Tim. VI, 18) : Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; et similiter etiam nomine episcoporum : unde dicit (Act. XX, 28) presbyteris Ephesinæ ecclesiæ loquens : Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei. »

Article II.

Controverses religieuses lors de la Réforme.

Dans les controverses religieuses du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle entre les protestants du continent d'une part, les théologiens catholiques et les anglicans d'autre part, c'était une question vivement débattue de savoir, si à l'origine les mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος avaient été synonymes et avaient désigné une seule et même fonction.

On connaît le système des protestants sur l'organisation ecclésiastique. Tous, à l'exception des seuls anglicans, rejettent la succession apostolique des évêques et partant leur institution par les Apôtres. Ils proclament le sacerdoce universel, le caractère laïque du ministre qui n'est pas un prêtre, revêtu d'un caractère surnaturel, mais un député de la communauté, chargé par elle de prêcher la parole divine et d'enseigner la Bible. La distinction du prêtre et de l'évêque étant dans ce système une simple différence de nom à l'origine, sans subordination hiérarchique, ils ont fait grand état de cette synonymie d'ἐπίσκοπος et de πρεσβύτερος dans les écrits apostoliques pour en tirer l'égalité primitive du prêtre et de l'évêque.

Milton, Saumaise, Blondel, Daillé, Vitringa furent les principaux représentants de la théologie protestante. Les théologiens et les évêques anglicans, Hall, Ussher, Hammond, Pearson, Dudwell, Bingham défendirent la doctrine de l'institution de

l'épiscopat par les Apôtres. Sur la signification des titres dans les écrits apostoliques ils demeurèrent hésitants. Dans ses *Vindiciæ Ignatianæ*, Pearson, évêque anglican de Chester, s'en réfère volontiers à l'autorité de S. Épiphane. Il est vrai que ses études ont porté principalement sur le second siècle, comme le titre et le but de son ouvrage, aussi bien que l'énoncé même de ses assertions (p. 2, c. 13) le prouvent. Toutefois, ayant à s'expliquer sur l'emploi de ces noms dans les écrits apostoliques, il dit qu'il n'est pas encore évident qu'ils y soient employés comme synonymes; même le contraire lui paraît plus probable. Voici ses motifs : *a)* les tenants de la synonymie ne sont pas encore parvenus à se mettre d'accord sur l'interprétation exacte de ces noms; *b)* les raisons alléguées en faveur de leur opinion sont, à son jugement, ou fausses ou incertaines ou non probantes[1].

Bingham[2] n'ignore pas que beaucoup de savants, tant anciens que modernes, ont observé que les prêtres ont été appelés évêques, et que les deux noms synonymes ont servi à désigner tant le premier que le second ordre. Il incline à croire avec Théodoret que le nom d'apôtre était réservé à l'origine aux évêques, comme nom distinctif.

Quelle fut la position prise par les catholiques dans cette question? Baronius[3] reconnaît que le terme ἐπίσκοπος désigne souvent

1. « Observandum est nondum constare nomina episcopi et presbyteri in apostolicis scriptis, ubi de officiis ecclesiasticis agitur, synonyma esse... Potius probabile est talem harum vocum communionem in apostolorum scriptis minime esse admittendam... Illi catholici qui eamdem (ac Aërius) postea interpretationem, sed in alium finem, amplexi sunt, sive veteres, sive modernos consideres, nunquam in ea explicanda consentire potuerunt... Rationes ipsæ hujus sententiæ quas afferunt communionis horum nominum assertores, aut falsæ, aut incertæ sunt, aut id non efficiunt, quod ipsi volunt. » (Mg. *P. G.*, V, col. 434, 438-441).

2. *Origines sive Antiquitates ecclesiasticæ,* ex lingua anglicana in latinam vertit Grischovius, Halæ, 1724, tom. 1, l. 2, c. 1, § 1; c. 19, § 2.

3. *Annales ecclesiastici,* Anvers, 1612, I, p. 517 ss., ad annum Christi 58, n. 3 ss.

les simples prêtres, de même que celui de πρεσβύτερος est commun à divers ordres.

Tillemont[1] dit à propos de la lettre de S. Paul aux Philippiens : « Par les évêques, il (S. Paul) entend les prêtres; ces deux noms se confondant alors assez souvent. »

Le Père Petau († 1652), de la Compagnie de Jésus, a inauguré l'histoire des dogmes par son grand *Opus de theologicis Dogmatibus*. Il a consacré à l'étude de l'épiscopat deux dissertations sur la dignité et le pouvoir des évêques, et en outre, cinq livres intitulés : *De ecclesiastica hierarchia*. Il y traite surtout de la distinction originelle de l'épiscopat et du presbytérat, en réponse aux livres de Saumaise, professeur de Leyde, et de Blondel, représentants de la théologie historique protestante. Ce savant théologien réunit les interprétations des Pères et les discute à fond. D'abord, dans ses *Dissertations*, il propose un système nouveau pour expliquer l'identité des noms : à chacun des mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος il veut conserver le sens propre d'évêque et de prêtre, que l'usage a fixé au moins depuis le IIe siècle, et il soutient qu'à l'origine, tous les prêtres, à cause des besoins de l'Église naissante, avaient reçu le plein pouvoir de l'ordre, l'épiscopat, si bien que tous étaient et prêtres et évêques, et pouvaient donc être désignés selon chacune des deux dignités dont ils étaient revêtus. Comme de nos jours l'évêque peut s'intituler prêtre parce qu'il l'est éminemment, ainsi les pasteurs des églises, ordonnés par les Apôtres, pouvaient se nommer et prêtres et évêques, parce qu'ils étaient l'un et l'autre. Durant la première période de l'Église, il ne fut donc institué que des évêques et des diacres : l'évêque de fait réunissait en sa personne les deux ordres de l'épiscopat et du presbytérat, mais on pouvait les distinguer en lui par la raison et par la parole *(Dissert. eccl.*, L. I, c. 1, 2; *De eccl. hier.*, L. I, c. 4, et *passim*[2]*)*.

1. *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, 2e éd., Paris, 1701, S. Paul, art. 43.

2. Perrone, *De Ordine*, n. 104, a embrassé cette opinion; elle a encore trouvé d'autres défenseurs.

Mais au livre II *De eccl. hier.*, Petau se ravise et admet plutôt un avis différent (c. 5, 8). Voici comment il reprend la question : « Ceux que les Épîtres et les Actes nomment prêtres furent-ils aussi évêques? » (L. IV, c. 1,3). Après avoir allégué les passages du Nouveau Testament qui y ont trait, il propose deux opinions comme probables : la première est celle que nous venons de rapporter; la seconde, sur laquelle une étude plus approfondie a appelé son attention, est « fournie par les anciens écrivains, *ab antiquis tradita* » (5, 6). Les Apôtres n'auront établi que de simples prêtres dans les églises fondées par eux : on pouvait les nommer aussi bien ἐπίσκοποι que πρεσβύτεροι : au conseil de ces prêtres était confié le gouvernement des églises. Les Apôtres se réservaient la direction souveraine. Les fonctions sacrées dont l'exercice requiert le pouvoir épiscopal, étaient remises jusqu'à la visite de l'Apôtre ou d'un évêque son délégué[1].

Pour Petau également un fait est certain et hors de doute : c'est que les deux noms ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος désignent les mêmes personnages; voilà le fondement de l'une et de l'autre opinion. La dernière est basée sur la synonymie complète des noms.

Nous n'insistons pas sur les opinions de Mamachi[2] et de Noël Alexandre[3]. L'un et l'autre se montrent plus préoccupés de repousser les objections des protestants contre la supériorité de l'épiscopat sur le presbytérat, que de se rendre un compte exact de l'usage de ces deux titres dans les écrits apostoliques. Tour à tour ils présentent diverses opinions, admettant toutes

1. « Apostolus dixi plerisque in ecclesiis recens excitatis nondum episcopos, hoc est ordinis primi gubernatores et pastores instituisse; sed secundi dumtaxat, hoc est presbyteros simplices, qui curationem illarum ecclesiarum capesserent, et utroque nomine censerentur. Hujusmodi ergo in administranda Ecclesia communia sibi cum superiori ordine munia præstabant, quæ quidem præsenti necessitate magis urgebant, nec differri longius poterant; cætera quæ majoris erant potestatis, in Apostolorum aut ab iis missorum episcoporum, adventum interim reservabant. »

2. *Originum et antiquitatum christianarum libri XX*, Rome, 1752, lib. IV, c. IV, § I, 1; § II, 1, p. 345 ss.

3. *Historia ecclesiastica*, Paris, 1699, t. IV, diss. 44, § 12.

les hypothèses, pourvu qu'elles ne soient pas contraires à la distinction originelle des deux ordres; à cette fin, ils veulent également que l'évêque soit au moins compris sous le terme ἐπίσκοπος.

Tous les théologiens catholiques ont rencontré cette difficulté, lorsqu'ils ont eu à établir la thèse de la supériorité de l'épiscopat sur le presbytérat. En général, ils proposent plusieurs solutions; mais leur réponse principale revient à reconnaître que les noms de πρεσβύτερος et d'ἐπίσκοπος étaient communs à l'époque apostolique. Tous maintiennent la distinction des ordres, certaine par ailleurs[1].

De cet exposé historique se dégage cette conclusion : si l'on excepte les interprétations de S. Irénée et de S. Épiphane qui n'ont vu qu'un côté du problème et qui n'ont pas fait une étude des endroits parallèles, toutes les autres, si diverses soient-elles, ont à la base ce principe, que, dans le Nouveau Testament, les mots πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος sont synonymes ou, du moins, qu'ils y désignent quelquefois les mêmes personnages.

Article III.

Sentiments des catholiques modernes.

En ce siècle, principalement à notre époque, bien des écrits ont été publiés sur la constitution et l'organisation primitive de l'Église, tant de la part des protestants et des rationalistes que de la part des catholiques. Pour tous se pose la question de l'interprétation des deux mots dans les écrits apostoliques.

Parmi les catholiques, « la plupart des interprètes et des théologiens admettent que le sens de ces titres s'est précisé dans l'Église, mais qu'au temps des Apôtres on les employait indistinctement l'un pour l'autre. On convient presque univer-

1. Cfr. Bellarmin, *Controvers.*, t. 2, l. 1, *de Clericis*, c. 14 et 15; Becanus, *De Sacram. Ordinis*, qu. 2; Morin, *De Sacris Ordinationibus*, p. 3, exerc. 3, c. 2 et 3; Tournely, *Prœl. theol. de Sacr. Ordinis*, qu. 6, a. 1; Billuart, *De Ordine*, diss. IV; etc.

sellement que le titre de prêtre, *presbyter, senior,* dans les Actes et les Épîtres s'applique indifféremment aux deux premiers ordres du clergé : les évêques et les prêtres. Quant au titre d'*episcopus* cette double application est plus contestée... La subordination des prêtres aux évêques est de droit divin. Mais on en était moins frappé qu'aujourd'hui, soit parce que, la plupart du temps, les ministres de l'Église recevaient à la fois la prêtrise et l'épiscopat, soit parce que les simples prêtres exerçaient à cette époque les mêmes fonctions que les évêques, les Apôtres s'étant réservé pour toute leur vie la collation des ordres. » C'est ainsi que M. Bacuez rapporte les opinions qui ont cours dans les écoles de théologie[1].

Beelen[2] a embrassé l'opinion de Théodoret, tandis que pour Franzelin[3] il a paru plus probable que le nom d'*episcopos* a toujours été propre aux évêques, et n'a jamais servi pour les prêtres.

M. Lesquoy[4] admet la synonymie des noms, se réservant dans certains contextes d'entendre par celui d'ἐπίσκοπος le seul évêque proprement dit.

Döllinger[5] pense qu'au moment où les épîtres pastorales furent écrites, il n'y avait pas encore de distinction entre le presbytérat et l'épiscopat, et que les dénominations synonymes désignaient les prêtres.

Sans admettre la convertibilité des deux termes dans la langue

1. *Manuel biblique, Nouveau Testament,* Paris, 1896, n. 574.

2. *Comment. in Act. Ap.* ad XX, 28.

3. *Theses de Ecclesia Christi,* Rome, 1887. Voici l'énoncé de sa thèse 17e (p. 282) : « Quamvis certum sit, tres gradus Episcoporum, presbyterorum, ministrorum divina ordinatione ac proinde etiam tempore iam Apostolico fuisse distinctos, concedendum est tamen sine dubio, antiquissima illa ætate etiam Episcopis quandoque factum fuisse nomen *presbyterorum :* verumtamen probabilius esse putamus, nomen *Episcopi* semper sacerdotibus dumtaxat primi ordinis, qui singuli ad singulas Ecclesias regendas ordinati erant, fuisse proprium, nunquam commune sacerdotibus secundi ordinis seu presbyteris. »

4. *De regimine ecclesiastico juxta patrum apostolicorum doctrinam,* Louvain, 1881.

5. *Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung,* 3 B, § 1, 11-20.

ecclésiastique du premier siècle, le P. De Smedt[1] est aussi d'avis qu'ils furent indifféremment employés, avec cette nuance toutefois que le terme πρεσβύτερος serait plutôt le titre honorifique, celui d'ἐπίσκοπος la dénomination de la charge, et que de plus, le premier aurait une signification plus étendue et pourrait s'appliquer à tous ceux qui prenaient part au gouvernement des églises.

Le Dr Gobet[2] convient que « l'emploi des deux termes ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος comme s'appliquant aux mêmes personnages ne peut être nié » (p. 19). Il résume ainsi son étude sur les textes apostoliques (p. 39) : « De la simple dénomination... πρεσβύτερος, ἐπίσκοπος, nous n'avons pu conclure qu'il s'agisse là d'évêques dans le sens propre du mot... : toutefois, nous trouvons dans les fonctions attribuées à ces personnages par les derniers écrits du Nouveau Testament, une distinction qui permet de conclure à l'existence d'un chef unique dans les principales communautés. Nous disons, dans les derniers écrits, c'est-à-dire dans les lettres pastorales : car pour les premiers, la distinction n'y est pas marquée d'une façon assez précise; la raison, croyons-nous, en est bien simple. Les évêques unitaires n'existaient pas encore, le besoin ne s'en faisait pas sentir. » Dans la Didaché et dans la lettre de Clément aux Corinthiens « le terme ἐπίσκοπος désignerait le collège tout entier évêque et prêtres pris ensemble », car « dans le culte solennel eucharistique... les prêtres ne remplissaient pas de fonctions spéciales, ils ne faisaient qu'un avec l'évêque » (p. 44 s., 54).

Récemment, M. Batiffol a fait des institutions hiérarchiques de l'Église le sujet d'un de ses articles sur l'*Église naissante*[3]. Il constate que « la terminologie primitive n'est point rigoureuse », et croit que « les institutions définitives ont pu être

1. *L'organisation des églises chrétiennes,* dans la *Revue des questions historiques,* t. 44, 1888, p. 337 ss.

2. *De l'origine divine de l'épiscopat*, thèse de doctorat, Fribourg (en Suisse), 1898.

3. *Revue biblique,* t. IV, 1895, p. 473 ss.

préparées par des institutions transitoires. » « C'est ainsi que l'on pourrait concevoir l'organisation primitive des Églises : 1° des fonctions préparatoires ubiquistes, l'apostolat, la prophétie, la didascalie; — 2° un *ordo* local purement honorifique et ne confiant qu'une notabilité de fait, le presbytérat; — 3° une fonction liturgique et sociale, le diaconat; — 4° une fonction liturgique, sociale et de prédication, l'épiscopat, épiscopat plural comme le diaconat; — 5° l'épiscopat plural disparaissant au moment où les apôtres disparaissent et se démembrant pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce simple des prêtres. » « Nous sommes, nous prêtres, les successeurs des épiscopes primitifs et non des presbytres. »

D'après ce système, l'organisation primitive de l'Église a subi une transformation dans la hiérarchie même, et notamment dans l'épiscopat; les presbytres sont distincts des épiscopes, mais ils restent en dehors du ministère chrétien et des fonctions liturgiques. Cette théorie nouvelle semble opposée au sentiment commun des docteurs catholiques. Elle est d'ailleurs peu explicite sur la nature de cet épiscopat plural et sur la manière dont il s'est démembré en deux ordres.

Article IV.

Le caractère des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι d'après les systèmes rationalistes.

Dans un récent ouvrage, M. Sohm a fait un bon exposé de l'état de la question au point de vue des théories rationalistes. En ce qui concerne le sens des mots, « la doctrine auparavant régnante admettait que les « anciens » (presbytres) de l'époque primitive étaient identiques aux « évêques ». C'est le mérite de Hatch, d'avoir ébranlé cette doctrine[1]. »

1. *Kirchenrecht*, p. 92 : « Die früher herrschende Lehre setzte die « Aeltesten » (Presbyter) jener Vorzeit mit den « Bischöfen » als gleichbedeutend. Es ist das Verdienst von Hatch, diese Lehre erschüttert zu haben. »

Voici à quoi ces paroles font allusion : les protestants et les rationalistes avaient toujours considéré comme un des résultats les plus certains de la critique, l'identité des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι ; cette synonymie des noms était même à leurs yeux l'argument principal pour établir la parfaite égalité des prêtres et des évêques dans la primitive Église. Les divergences d'opinions des auteurs ne portaient que sur le moment, où un seul avait été élevé en pouvoir au-dessus des autres, et sur la manière dont l'épiscopat s'était constitué.

Pour ne citer que des modernes : Rothe[1], Baur[2], Bickell[3], Ritschl[4], Weizsäcker[5], Beyschlag[6], Holtzmann[7], Hatch[8], Gebhardt[9], Lightfoot[10], Langen[11], Seyerlen[12], Lechler[13], Zahn[14], Kühl[15], Löning[16], Loofs[17], Moeller[18], admettent tous, de quelque

1. Rothe, *Die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung,* Wittenberg, 1837, p. 173 ss.

2. Baur, *Ueber den Ursprung des Episcopats in den christl. Kirche,* Tubingue, 1838, p. 73 ss.

3. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts,* II, Marbourg, 1849.

4. Ritschl, *Entstehung der altkathol. Kirche,* Bonn, 1857.

5. Weizsäcker, *Jahrbüchern für deutsche Theologie,* 1873, p. 663.

6. Beyschlag, *Christl. Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.,* 1874.

7. Holtzmann, *Pastoralbriefe,* Leipzig, 1880, p. 207-212.

8. Hatch, *Gesellschaftsverfassung der kath. Kirche im Alterthum,* übersetzung von Harnack, 1883.

9. Gebhardt-Harnack, *Patrum Apost. Opera,* 2e édit., note sur l'épître de Clément de Rome, I, 3.

10. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians,* Londres, 1869, p. 93 s., 191 s.

11. Langen, *Geschichte der römischen Kirche,* Bonn, 1881.

12. Seyerlen, *Entstehung des Episcopats,* dans *Zeitschr. f. prakt. Theologie,* 1887. p. 316 ss.

13. Lechler, *Apostol. Zeitalter,* Leipzig, 1885, 3e éd., p. 141.

14. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. der altkirchl. Literatur,* t. III, Erlangen, 1884, p. 309.

15. Kühl, *Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen,* Berlin, 1885, pp. 25, 84, 89, 106.

16. Löning, *Gemeindeverfassung des Urchristenthums,* Halle, 1889, pp. 72, 86.

17. Loofs, dans *Theol. Stud. u. Kritiken,* 1890, pp. 633-645.

18. Moeller (von Schubert), *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* Fribourg e. Br., 1897, p. 94 ss., 135 s.

façon, la synonymie des noms, quoiqu'ils embrassent sur les origines de la hiérarchie les opinions les plus diverses. Hatch est catégorique et n'admet aucun doute à cet égard : « Les πρεσβύτεροι étaient aussi connus sous le nom d'ἐπίσκοποι ; cela a été démontré avec évidence et ne peut être aucunement mis en discussion. Ce point est rayé du nombre des questions controversées par l'accord des écrivains du moyen-âge et des temps modernes[1]. » Ces paroles doivent être d'autant plus remarquées qu'en réalité, tout le travail de Hatch tend à la distinction des épiscopes et des presbytres. Lightfoot n'est pas moins affirmatif pour l'identité[2].

Mais la variété des solutions s'accrut lorsqu'on prétendit présenter la question des origines sous un aspect nouveau. Les premières communautés chrétiennes formées dans le monde gréco-romain, porteraient l'empreinte des institutions sociales et seraient identiques pour l'organisation aux corporations et aux associations religieuses du temps.

Cette voie, une fois ouverte, fut suivie par plusieurs critiques. Dans leur idée il n'y a pas de type unique de constitution ecclésiastique, mais au contraire une grande variété de régimes dans les communautés primitives. L'unité est le fruit d'une évolution qui se produisit plus tard, grâce à diverses circonstances historiques.

On met en doute ou bien on rejette l'identité des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι, qui deviennent des représentants de deux

1. « Πρεσβύτεροι... waren... auch bekannt — eine Annahme welche bereits zur Evidenz gebracht ist und nicht mehr discutirt zu werden braucht — unter dem Namen « ἐπίσκοποι ». Dieser Punkt ist durch die zugeständnisse der Schriftsteller des Mittelalters und der Neuzeit, aus der Zahl der bestrittenen Fragen gestrichen worden. » (*O. c.*, p. 31).

2. « C'est un fait généralement reconnu à présent par des théologiens de toutes nuances d'opinion, que dans le langage du Nouveau Testament le même dignitaire de l'Église est nommé indistinctement « évêque » ... et « ancien » ou « presbyter » : It is a fact now generally recognised by theologians of all shades of opinion, that in the language of the New Testament the same officer in the Church is called indifferently « bishop » (ἐπίσκοπος) and « elder » or « presbyter » (πρεσβύτερος). » (*O. c.*, p. 95).

organisations bien distinctes dès l'origine ; leurs attributions ne sont pas subordonnées, mais diverses de leur nature. On découvre même une triple organisation. La première partage la communauté en communauté dirigeante, les πρεσβύτεροι, et en communauté dirigée, les νεώτεροι ; c'est l'organisation patriarcale, sous la conduite des « anciens », dont la supériorité est due aux qualités naturelles et personnelles d'âge, de fortune, de rang, de services rendus ; ils ne constituent pas une fonction, mais un état. La seconde est l'organisation administrative : les épiscopes sont préposés au service d'ordre matériel ; assistés par les diacres, ils exercent le culte, ils sont les contrôleurs de l'activité sociale, les inspecteurs chargés de faire observer la règle commune[1].

Mais ni aux presbytres ni aux épiscopes n'incombe le ministère de la parole, réservé aux apôtres, aux prophètes et aux docteurs, en général à ceux qui sont favorisés d'un charisme : c'est la troisième organisation.

La fusion des presbytres et des épiscopes est préparée par l'admission d'épiscopes dans le collège des presbytres-directeurs : les presbytres-épiscopes réunissent les deux fonctions en une personne. Lorsque les charismes disparaissent avec l'enthousiasme, les épiscopes remplacent les prophètes et les docteurs dans

1. L'ἐπίσκοπος chrétien dans ce système est assimilé à l'épiscope, ce fonctionnaire des institutions collégiales ou municipales de l'antiquité, qui aurait été chargé de la gestion des finances, de l'exécution des décrets de l'assemblée, de l'application des statuts. Ce serait donc une fonction toute matérielle. Cette opinion, du reste, a déjà été proposée aux premiers temps de la Réforme ; Saumaise a prétendu qu'anciennement le nom d'épiscope désignait un administrateur, un curateur non investi d'autorité. Petavius rapporte ainsi l'opinion de l'auteur de l'ouvrage *De Trapezitico fenore* : « Veteribus episcopatus in Ecclesia non fuit nomen dignitatis, aut potestatis..., sed curationis et administrationis. Et non solum in ecclesiasticis sed etiam in civilibus curatio et potestas diversa fuit. Nam quædam officia curationem habebant non potestatem. Talis in Ecclesia fuit episcopatus. » (Cfr. *Diss. eccl. de Episc. dignit. et potest.*, l. 1, c. 4). — En outre, cet auteur s'ingéniait déjà à établir une distinction entre deux sortes de πρεσβύτεροι : les uns, connus comme docteurs, parce qu'ils enseignaient, les autres, plutôt désignés sous le nom d'épiscopoi, parce qu'ils administraient les biens et aussi les sacrements (Cfr. *Ibid.*, c. 5, 3).

le service de la parole, non en vertu d'un charisme, mais sous prétexte d'une délégation apostolique.

C'est en ce sens que M. Harnack cherche à interpréter les textes : dans ses nombreux travaux sur le sujet, malgré les variations de détail, il maintient comme idée fondamentale la distinction originelle des presbytres et des épiscopes[1].

M. Réville tient aussi pour la distinction primitive des épiscopes et des presbytres : « La distinction que l'on constate plus tard entre ces deux rouages du gouvernement ecclésiastique, non pas en ce qui concerne la dignité, mais en ce qui concerne les fonctions, est originelle dans l'Église chrétienne. » Il fait toutefois cette restriction : « Ces fonctions se confondirent certainement; ainsi le contrôle put être confié à des presbytres et la cure d'âmes fut sans doute exercée maintes fois par des épiscopes ». A propos des épîtres pastorales, il écrit : « Il y a ainsi une distinction très sensible entre les fonctions de l'épiscope et celles des presbytres, quoiqu'elles se touchent ou se rejoignent sur bien des points. Les presbytres forment le conseil de la communauté, constituent son gouvernement; ils ont pour mission principale la cure d'âmes, c'est-à-dire une fonction toute morale et religieuse. Les épiscopes, au contraire, dirigent l'administration matérielle, inspectent le fonctionnement général de la société, veillent à l'application des statuts et réglements et sont amenés par leurs occupations mêmes à représenter la communauté dans ses relations avec le monde extérieur; ils ont une fonction avant tout administrative et disciplinaire. Ces différences sont assez tranchées pour qu'il ne soit pas permis d'identifier les presbytres et les épiscopes... L'assimilation généralement pratiquée par les historiens ecclésiastiques indépendants entre les presbytres et les épiscopes des premières communautés chrétiennes, nous a obligé à insister dans l'analyse détaillée des textes, avant tout sur la distinction originelle des

1. Voir sa traduction, avec analectes, du livre de Hatch : *Gesellschaftsverfassung der kath. Kirchen im Alterthum*, ainsi que les Prolégomènes à *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig, 1884 (*Texte u. Untersuch*, II, 1, 2), et sa *Dogmengeschichte*, 1894, t. I, p. 204 ss.

fonctions épiscopales et presbytérales dans les églises helléniques[1]. »

1. *Origines de l'épiscopat,* pp. 179, 313 ss.

Voici quelques hypothèses proposées par divers auteurs, protestants et rationalistes, dans le but d'expliquer par l'évolution historique la constitution de la hiérarchie dans l'Église.

Rothe, tout en tenant pour l'égalité primitive des prêtres et des évêques défend l'institution de l'épiscopat par les Apôtres, en ce sens que ceux-ci après la destruction de Jérusalem auraient porté un décret pour remettre, après leur mort, la gestion des intérêts de chaque communauté aux mains d'un évêque. S. Jean surtout se serait appliqué à étendre l'organisation épiscopale.

Baur part du fait qu'aux origines il y avait dans une même ville plusieurs communautés chrétiennes privées, ἐκκλησίαι κατ' οἶκον, dont chacune était présidée par son πρεσβύτερος ou doyen d'âge, nommé aussi ἐπίσκοπος parce qu'il en était l'administrateur. Le type originel est donc le gouvernement d'un seul. Mais la fusion des réunions amena la pluralité des *presbyteroi-episcopoi* : afin de revenir au gouvernement d'un seul, l'évêque s'éleva bientôt au-dessus du conseil presbytéral dans la communauté unifiée.

Ritschl se figure deux formes primitives de l'épicopat : la forme judéo-chrétienne organisée à Jérusalem et à Alexandrie, et la forme ethnico-chrétienne dans les églises fondées en terre païenne; cette forme-ci était la plus importante et la plus répandue. A Jérusalem existait un conseil d'« anciens » tous égaux, présidés par l'un d'eux, Jacques, le vicaire du Christ. Ailleurs les besoins de la fonction disciplinaire ont suscité lentement un chef local au sein des comités des *presbyteroi* et des *episcopoi* et l'ont élevé au-dessus de ses collègues : cette constitution, formulée dans les épîtres ignatiennes, surgit en Asie Mineure, d'où elle se propagea partout, pour donner naissance à l'épiscopat catholique vers le milieu et la fin du second siècle.

Weingarten (dans *Historische Zeitschrift,* t. 45, 1881, p. 441 ss.) partant de cette idée que les communautés chrétiennes étaient identiques aux associations religieuses du monde grec, s'efforça de retrouver toute la hiérarchie dans l'épigraphie de ces collèges.

M. Holtzmann s'est fait le défenseur de l'opinion ancienne remontant à Vitringa *(De Synagoga vetere),* qui cherche dans la synagogue le type de l'Église. Les communautés fondées par Paul en terre grecque étaient au début sans organisation ni constitution, et l'action de l'Esprit par les charismes s'y exerçait libre de toute règle, — c'est la période pauliniste; — bientôt ces formes souples de l'association religieuse païenne furent éliminées par le régime des synagogues juives : les *presbyteroi-episcopoi* et les diacres correspondent aux archontes et aux

En résumé, les résultats considérés comme les plus certains et les mieux établis par les tenants des doctrines évolutionistes paraissent être les suivants. *La fonction* de l'épiscope dans les communautés chrétiennes ne fut pas une fonction doctrinale, mais une fonction administrative au sens le plus large du mot, comprenant la discipline, les finances, le culte, les relations avec l'extérieur : c'est une fonction matérielle, disciplinaire et locale, identique à celle qu'exerçaient les administrateurs dans les autres corporations du temps, dont l'organisation, malgré quelques diversités, était analogue à la constitution municipale, et dont les synagogues en terre païenne n'étaient elles-mêmes qu'une variété. *Le ministère de la parole* était exercé par les « spirituels », par ceux qui étaient doués des charismes. De là, un double élément dans la vie sociale des premiers disciples : l'organisation charismatique ou spirituelle, représentée par les prédicateurs itinérants, et l'organisation administrative locale, celle-ci tendant à la constitution d'un gouvernement. On peut

serviteurs des synagogues, — c'est la période juridique: — plus tard seulement, dans la lutte contre l'hérésie, l'un des chefs s'éleva pour devenir l'évêque unique, à cause du besoin d'unité.

M. Löning distingue trois types d'organisation, qui coexistaient à la fin du premier siècle et qui se sont ensuite fusionnés. Un premier type est celui de la *communauté souveraine :* elle élit un collège d'administrateurs ou d'ἐπίσκοποι; ceux-ci deviennent bientôt dépositaires du ministère de la parole et du culte, exercé librement par chacun au début. Un autre est la communauté *dirigée par un conseil presbytéral,* recruté par l'imposition des mains et dépositaire de la prédication, du culte et de la discipline. Un troisième est la communauté *gouvernée par un chef unique :* telle fut l'église de Jérusalem sous Jacques. La fusion des trois types s'est réalisée d'après l'idéal de S. Ignace.

D'après M. Weizsäcker *(Apostolische Zeitalter,* 2e éd., 1892, p. 615 ssv.) après le règne des charismes se développa progressivement une organisation. Il considère les πρεσβύτεροι comme les plus anciens membres de chaque communauté : parmi eux sont choisis les ἐπίσκοποι ou recteurs. Ceux-ci toutefois n'ont obtenu leur caractère distinctif qu'en devenant les ministres de la parole par la disparition des « prophètes » et des « docteurs »; le même besoin d'orthodoxie et d'unité qui a fait réserver aux *episcopoi* le ministère de la parole divine, a poussé à l'institution d'un *episcopos* suprême et unique, ses collègues se trouvant n'être plus que des *presbyteroi.*

y ajouter une troisième organisation, celle de la direction ou de la conduite des âmes, exercée par les anciens, les notables, les presbytres. Vers la fin du premier siècle et au cours du second, ces éléments se fusionnèrent dans un seul organisme en faveur surtout de l'ἐπίσκοπος, qui *obtint ainsi le ministère de la parole* et la direction. Alors la souveraineté passa de la communauté à la fonction spirituelle de l'avenir, à l'épiscopat. Le facteur de cette évolution fut *la théorie de la succession et de la doctrine apostoliques*, proposée pour combattre l'hérésie, pour maintenir l'unité : c'est elle qui a donné à l'épiscopat son autorité catholique[1].

1. Telle est la théorie généralement admise. M. Sohm dans son *Kirchenrecht : Grundlage*, a préconisé une solution notablement différente. Il n'admet pas que les églises se soient formées sur le modèle ou sous la forme et dans les conditions des collèges religieux païens; il soutient que l'épiscopat ne fut pas primitivement une fonction matérielle, mais une fonction doctrinale; il assigne un autre facteur à l'évolution historique de l'organisation; il maintient l'unité d'organisation.

Il pose en principe que la théorie du droit divin pour le pouvoir ecclésiastique est en contradiction avec l'essence même de l'Église, parce que l'organisation de l'Église ne repose pas sur des principes de droit, mais sur des charismes. L'Église a commencé par être inorganique, et tout y était subordonné, librement, au charisme de la parole de Dieu. Il n'y avait ni supérieurs établis, ni souveraineté du peuple; seule la doctrine dirigeait tout. La communauté approuvait les maîtres inspirés, et l'imposition des mains confirmait leur charisme. — L'organisation des communautés commença avec l'introduction du droit; la liturgie eucharistique fut la source de l'organisation ecclésiastique. En effet, le culte eucharistique est de sa nature lié avec l'administration de la propriété collective; et l'un et l'autre, devant se faire au nom de Dieu, nécessitaient le charisme de la parole de Dieu. D'où la nécessité, en l'absence de prophètes et de docteurs, d'une institution locale dans chaque communauté pour parler au nom de Dieu : cette institution est l'épiscopat, qui est ainsi originairement une fonction doctrinale. Le diaconat lui procure des aides. Quant au presbytérat, c'est un titre honorifique, mérité par l'ancienneté, la notabilité; ce n'est pas une fonction, mais un rang : les anciens ont les places d'honneur à la table eucharistique autour du liturgue et forment son conseil. C'est à ce conseil à déterminer qui, parmi plusieurs évêques, célèbrera l'Eucharistie. — L'épître de Clément Romain aux Corinthiens fait époque dans l'organisation : elle donne naissance à la théorie du droit divin et au

* * *

Cette grande variété d'opinions et de systèmes prouve la nécessité d'étudier les termes ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος dans les documents du premier siècle. S'il était possible de parvenir à une solution certaine au sujet de leur signification dans les communautés apostoliques, l'histoire de l'organisation de l'Église par les Apôtres aurait fait un pas décisif. En particulier, une grande lumière en rejaillirait sur les origines de l'épiscopat. Il importe de savoir quels sont ceux que les sources nomment ἐπίσκοποι, quels sont ceux qu'elles nomment πρεσβύτεροι.

CHAPITRE II.

LES πρεσβύτεροι DE L'ÉPOQUE APOSTOLIQUE.

Voici les endroits des écrits du 1er siècle, où il est fait mention expresse des πρεσβύτεροι comme ordre spécial dans l'Église.

a) A Jérusalem : Act. XI, 30; XV, 2, 4, 6, 22, 23, (41); XVI, 4; XXI, 18.

b) S. Jacques aux Judéo-chrétiens dispersés dans l'univers : V, 14.

c) Dans les églises fondées par Paul et Barnabé durant leur première course apostolique : Act. XIV, 22 (23).

d) A Éphèse : Act. XX, 17; 1 Tim. IV, 14; V, 17, 19.

e) En Crète : Tit. I, 5.

f) S. Pierre aux chrétiens d'Asie Mineure : 1, V, 1, 5.

g) Inscription de la 2e et de la 3e épître de S. Jean.

h) S. Clément aux Corinthiens : 1, 3; 3, 3; 21, 6; 44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 1.

catholicisme. C'est à Rome que l'épiscopat monarchique est inauguré, et non en Orient; il est le fruit de cette épître; son facteur historique est l'aspiration vers l'ordre et le droit, notamment pour la liturgie eucharistique. La foi affaiblie n'a plus confiance dans l'Esprit divin : elle veut des garanties juridiques.

* * *

Le mot πρεσβύτερος qui a la forme d'un comparatif, signifie, lorsqu'il est employé comme adjectif *âgé, ancien*[1], de là *vénérable;* et lorsqu'il est employé substantivement *vieillard*, par extension *ancien du peuple*, *notable*. Les πρεσβύτεροι, car le mot est souvent employé collectivement pour un collège, sont les personnes les plus respectables par l'âge, les *anciens* du peuple : de la supériorité de l'âge il est venu à désigner la prérogative de l'autorité, de la dignité, parce que l'autorité sociale réside d'ordinaire, à l'origine des nations, entre les mains des anciens. C'est en ce sens que Clément d'Alexandrie emploie le mot *Strom.*, VII, 1 (Mg. P. G. IX, col. 404) : « Il juge digne d'honneur tout ce qui excelle : ...les princes, les parents et tout notable, πάντα τὸν πρεσβύτερον. » Πρεσβύτερος appartient à ce genre de mots qui indiquent, chez les peuples anciens comme chez les modernes, un corps d'autorités constituées, dont les membres ont dû sans doute originairement leur nom comme leur autorité à leur âge avancé. Qu'on se rappelle la γερουσία de Sparte, le *senatus* de Rome, les anciens d'Israël avant et après l'Exode (Exod. III, 16; IV, 29; etc.) et son sénat au temps des Machabées (2 Mach. I, 10; XI, 27)[2].

Le nom et la magistrature des anciens étaient fort en usage parmi les Juifs. Avant même de former un corps de nation, ils étaient gouvernés par des anciens. Dans la suite des temps cette institution put subir des modifications, mais elle ne disparut pas. Les anciens continuèrent à exercer surtout les fonctions judiciaires. Pendant l'exil, le livre de Daniel nous montre les anciens à Babylone dans l'exercice de leur autorité de juges (XIII).

Dans le Nouveau Testament, les anciens ne sont pas seulement les aïeux, les anciens docteurs de la Loi, les patriarches et les

1. Dans les livres du Nouveau Testament, il a retenu parfois son sens originel : Lc. XV, 25; Act. II, 17; 1 Tim. V, 1.

2. On peut encore en rapprocher les *aldermen* des institutions anglo-saxonnes; ainsi que les noms *seigneur*, et *ouders, Aeltern* (parents).

hommes illustres (Mt. XV, 2; Mc. VII, 3, 5), mais surtout la classe des *anciens du peuple*, assesseurs du grand Sanhédrin à côté des princes des prêtres et des scribes (Mt. XVI, 21; XXI, 23; XXVI, 47, 57; XXVII, 1, 3, 12, 20, 41; XXVIII, 12; Mc. VIII, 31, etc.; Lc. XX, 1, etc.; Act. IV, 5, 8, etc. Cfr. Josèphe, *Antiquités juives)*. Ils formaient une partie intégrante du gouvernement national et le titre d'Anciens était synonyme de celui de *chefs, autorités*.

Les anciens, semble-t-il, étaient aussi connus dans l'organisation de la commune civile juive (Lc. VII, 3) : ils y étaient chargés de fonctions administratives et judiciaires, et leur conseil, qui formait la municipalité, était la βουλή, la γερουσία locale. Comme le civil et le religieux se confondaient chez les Juifs, l'administration de ces anciens s'étendait aussi aux biens temporels du culte, sans comprendre toutefois la direction du service religieux. Celui-ci était présidé dans chaque synagogue par le chef de la synagogue, ἀρχισυνάγωγος (Mc. V, 22, coll. Mt. IX, 18; Lc. VIII, 41, 49; XIII, 14; Act. XVIII, 8), assisté d'un serviteur, ὑπηρέτης (Lc. IV, 20). Les aumônes étaient recueillies par un aumônier, qui était plutôt un fonctionnaire civil[1].

Les chrétiens à Jérusalem, dès les premières années, désignèrent sous le nom de πρεσβύτεροι, une classe de personnes revêtues d'autorité, placées à la tête de la communauté pour la diriger. De Jérusalem le nom, si familier aux juifs convertis, se répandit dans les autres églises chrétiennes. On rencontre le plus souvent le nom au pluriel pour désigner le corps des anciens : quelquefois on le trouve au singulier, en guise de titre (1 Tim. V, 17, 19; 1 Pier. V, 1; 2 Jn. 1; 3 Jn. 1; Polyc. aux Phil. 11, 1).

Ce nom, grec seulement par la forme, est donc emprunté aux institutions judaïques. Nous le trouvons employé au premier siècle dans le livre des Actes pour la communauté de Jérusalem et pour les communautés fondées par S. Paul; il se lit aussi dans les lettres de Jacques et de Pierre, dans les épîtres pasto-

1. Voir Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, B. II, Leipzig, 2e éd., p. 356 ss.

rales et dans la lettre de Clément. Quelle est, d'après ces divers documents, la signification de ce titre parmi les chrétiens du premier siècle?

A la tête de l'église de Jérusalem se trouvait d'abord le collège des Apôtres. Après qu'ils se furent dispersés pour aller porter l'Évangile à toutes les nations, Jacques prit en mains le gouvernement de cette église (Act. XII, 17; XXI, 18; Gal. I, 19; II, 9, 12; Hégésippe, Eus. *H. E.* II, 23, 4). Il était assisté d'un conseil de πρεσβύτεροι. Les données historiques sur ce corps sont assez rares; seul le livre des Actes en parle, en trois occasions, sans révéler leur origine première, ni décrire leurs fonctions; il montre seulement qu'avec et sous Jacques, ils jouissent de la plus grande autorité.

Les chrétiens d'Antioche avaient envoyé Barnabé et Saul porter à Jérusalem les aumônes recueillies pour les frères de Judée, avec la mission de verser les secours entre les mains des anciens[1] (Act. XI, 30). C'est la première mention de ces dignitaires. Antérieurement les chrétiens déposaient aux pieds des Apôtres les biens qu'ils voulaient mettre en commun; ici, les aumônes sont remises aux anciens, comme aux chefs de la communauté.

L'auteur des Actes mentionne les anciens, sans les avoir au préalable fait connaître à ses lecteurs. Il n'est pas aisé de conjecturer pourquoi il ne fait pas le récit de leur première institution aussi bien que de celle des diacres. L'historien se contente ordinairement de narrer les faits saillants, qui rentrent dans son cadre : ne pouvant pas tout dire, il fait un choix. Il semble que l'institution des anciens se soit faite sans quelque circon-

1. Au lieu d'employer toujours les noms grecs ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι, ou les mots nouveaux d'*épiscopes* et de *presbytres*, qui en sont la simple transcription, nous dirons plutôt *surveillants* et *anciens*, jusqu'à ce que notre étude nous ait conduit à reconnaître plus exactement leur identité et le caractère de leurs fonctions. Les termes *surveillants* et *anciens* sont la traduction des mots grecs et en donnent la vraie signification littérale : ils rendent donc fidèlement le sens que les premiers chrétiens attachaient à ces titres.

stance mémorable, simplement par la volonté des Apôtres, en vue de pourvoir la communauté de chefs religieux. Tous les chrétiens d'ailleurs savaient bien ce qu'étaient les πρεσβύτεροι et connaissaient leur dignité. Puisque les Sept furent institués par les Apôtres avec des prières et l'imposition des mains, il n'est pas douteux que les anciens aussi aient été élevés à la participation du pouvoir apostolique par des cérémonies pareilles.

Vraisemblablement lorsque les Apôtres commencèrent à se disperser, que le nombre de fidèles s'accrut dans de grandes proportions et que la foi se répandit en dehors de Jérusalem, le besoin se fit sentir d'établir des chefs nouveaux, de préposer aux fidèles des hommes ayant reçu une large part de l'autorité et du pouvoir apostoliques, aptes par conséquent à faire la liturgie et à gouverner la communauté. Tels furent ces anciens de l'église de Jérusalem.

En une autre circonstance S. Luc les nomme à plusieurs reprises; c'est à propos du concile de Jérusalem (Act. XV, 2, 4, 6, 22, 23; XVI, 4). Ils occupent à la tête des fidèles une place éminente, immédiatement après les Apôtres. Des chrétiens partis de Jérusalem étaient venus jeter le trouble dans l'église d'Antioche : « Sans la circoncision, affirmaient-ils, point de salut. » Les fidèles anxieux se décidèrent à saisir de ce point de doctrine les maîtres de la foi, « les Apôtres et les anciens de Jérusalem »; et ceux-ci, « les Apôtres et les anciens » seulement, sans les fidèles, « se réunissent pour examiner la question »; le décret porte le nom de « décret des Apôtres et des anciens dans Jérusalem » (XVI, 4). Saul et Barnabé avaient été reçus « par l'église et les Apôtres et les anciens »; comme les Apôtres, ainsi les anciens sont nommés à part. Quoique les opinions fussent d'abord très partagées dans l'assemblée, on se rangea aux avis de Pierre et de Jacques (XV, 7 ss.). Lorsque la décision fut prise, les Apôtres, les anciens et toute la communauté trouvèrent bon d'élire des délégués parmi les frères pour porter le décret à Antioche en compagnie de Saul et de Barnabé. L'inscription de la lettre, suivant une leçon probable, mentionne aussi à côté des Apôtres et des anciens, les fidèles, « καὶ οἱ ἀδελφοί » (23) : c'était la coutume à l'origine d'écrire d'église à

église, et tous les fidèles se joignaient à leurs supérieurs pour saluer les frères dans la foi. « Il a paru bon, telle est la teneur, au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucune obligation que ces choses nécessaires... » Les auteurs du décret ne sont pas les fidèles, comme il ressort de tout le récit, mais les Apôtres et aussi les anciens agissant avec l'assistance de l'Esprit : en effet, c'est à eux qu'on en a référé, ce sont eux qui ont tenu concile; c'est pourquoi le décret porte leur nom : « Τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν αποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ » (XVI, 4).

De tout ceci il résulte clairement que les anciens prennent une part active à l'administration de l'Église. Néanmoins leur autorité n'égale pas celle des Apôtres, car ils se rangent sans observation au jugement de Pierre et de Jacques. Du reste, S. Paul, parlant de ce concile dans l'épître aux Galates, ne mentionne pas leur intervention, mais seulement celle de Pierre, Jacques et Jean (II).

Enfin, il est question de Jacques et des anciens à l'occasion du troisième grand voyage de S. Paul (XXI, 15 ss.). Le lendemain de son arrivée dans Jérusalem, Paul se rend auprès de Jacques, qui réunit les anciens : c'est le conseil directeur de cette église avec son chef.

L'épître écrite par S. Jacques aux douze tribus dans la dispersion est en communauté d'idées et de sentiments avec l'église de la métropole. A la tête de ces communautés, composées de Judéo-chrétiens, se trouvent aussi des anciens. « Quelqu'un parmi vous est-il malade, dit la lettre (V, 14), qu'il mande *les* πρεσβύτεροι *de l'église*, afin que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera l'infirme et le Seigneur le soulagera, et s'il a des péchés, ils lui seront remis. » Ces anciens de l'Église sont les pareils de ceux que nous avons vu diriger la communauté de Jérusalem avec Jacques : les mêmes dignitaires se retrouvaient dans toutes les églises, réunissant des Israëlites convertis à Jésus-Christ. Ce ne sont pas les vieillards ou des anciens quelconques, mais des hommes constitués en autorité : ce sont « les anciens de l'église ».

Ils ont le pouvoir de faire la prière de la foi sur le malade, de l'oindre d'huile au nom du Seigneur et par là de le sauver, de le soulager, et même de remettre les péchés. Quelle est cette prière et cette onction des malades? L'usage existait chez les Juifs d'oindre d'huile certains malades pour les guérir. L'Évangile de S. Marc (VI, 13) rapporte que les Apôtres dans leur mission particulière oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient. Une fois de plus, il faut répéter ce qui a été dit à propos du baptême et de l'imposition des mains : des actions dont le sens avait été fixé par un usage constant, telle l'onction des malades avec l'huile d'olive dans l'intention de les guérir, ont été consacrées par Jésus-Christ et élevées à une signification analogue, mais plus haute, dans l'ordre de la grâce et du salut. La consécration de cette action est opérée par la prière qui l'accompagne et qui en détermine le sens : c'est ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως, la prière de la foi. La prière est l'élément formel, principal, auquel est attribuée ici la vertu de tout le rite. L'effet temporel, la guérison, est obtenue selon l'efficacité propre à la prière : « la prière de la foi sauvera le malade » ; l'effet spirituel, la rémission des péchés, est toujours opérée par ce rite sacré, si l'homme est bien disposé : « et s'il est en état de péché, il lui sera pardonné. »

Quelle est la nature de ces effets? S'agit-il ici de ces charismes extraordinaires, que la Providence ménageait à l'Église naissante pour manifester son caractère divin? Rien dans le contexte ne fait penser à un charisme. Il ne serait pas absurde de supposer que la puissance du Seigneur se manifestât alors avec plus d'éclat dans les guérisons accordées à cette prière de la foi et à l'onction au nom du Seigneur. Mais le rite en lui-même n'a aucune analogie avec le charisme de guérison (cfr. 1 Cor. XII, 9, 28). Car un charisme ne serait pas appelé « la prière de la foi » ; le charisme de guérison n'est pas donné pour remettre les péchés; enfin tous les fidèles peuvent être favorisés des charismes, tandis que l'administration de ce rite sacré est réservée aux seuls anciens, qui n'ont, du reste, aucun rapport spécial avec les charismes.

Dans l'église de Jérusalem et dans les églises judéo-chré-

tiennes, les anciens sont donc associés au pouvoir spirituel et à la direction de la communauté : partout où il existait une église, il y avait des anciens, car il est enjoint de mander les anciens de l'église auprès des malades. Il leur était réservé d'administrer les moyens de salut, d'agir et de parler au nom du Seigneur.

Mais les Actes, qui nomment les anciens de Jérusalem, rapportent aussi (XIV, 22) que Paul et Barnabé dès leur premier voyage, au retour, ont institué et ordonné des anciens dans les communautés fondées par eux. Cette institution faite en faveur des fidèles n'a pu avoir d'autre but que de diriger ces disciples dans la voie de l'Évangile, de leur assurer le service de la parole divine et les autres moyens de salut. Ce fait est relevé pour le premier voyage seulement; mais il n'y a aucun motif de douter que S. Paul en ait toujours agi ainsi. Et vraiment, sans parler déjà des épîtres pastorales, les Actes font mention dans la suite, de l'existence d'anciens pour l'église d'Éphèse fondée par S. Paul (XX, 17). Veut-on apprendre la nature de leurs fonctions? S. Paul la fait bien connaître dans l'allocution qu'il leur adresse : il les traite en recteurs de leur église, en pasteurs des fidèles, en intendants de Dieu, à qui il incombe de veiller sur le troupeau (17-35, surtout 28). A Jérusalem, les anciens dirigeaient l'église sous Jacques; dans les communautés fondées par S. Paul, les anciens gouvernaient leur troupeau sous l'autorité supérieure de S. Paul.

Quoique bien des critiques soi-disant indépendants nient, contrairement à toute la tradition, l'authenticité et l'intégrité des Actes et prétendent y trouver plusieurs documents d'inégale valeur[1], il y a des sections importantes du livre auxquelles tous généralement reconnaissent une grande valeur historique, la valeur d'un récit écrit par un témoin oculaire des faits, la valeur d'une « source de premier ordre ». Cette partie est conçue à la

1. Voir Holtzmann, *Einl. in das N. T.*, p. 390; Blass, *Acta Apostolorum..., editio philologica*, Göttingen, 1895; Semeria, *Les Actes des Apôtres* dans la *Revue biblique*, t. IV, 1895, p. 315 ss.

première personne (XVI, 10-17, XX, 5-15; XXI, 1-18; XXVII, 1-XXVIII, 16) : « Nous cherchions à partir, etc. »; de là le nom de *Wirstücken* sous lequel les savants allemands la désignent; elle est l'œuvre d'un compagnon de voyage de S. Paul. Or, cet écrivain emploie le mot πρεσβύτερος XX, 17 : « *Nous* arrivâmes à Milet le jour suivant, ἤλθομεν εἰς Μίλητον... De Milet Paul envoya à Éphèse, et manda les πρεσβυτέρους de l'église[1]. » Il sait donc pertinemment que des anciens ont été préposés aux églises fondées par S. Paul; et il n'est pas possible qu'il se trompe, lorsqu'il en fait les pasteurs des communautés. Ayant assisté au discours de Milet[2], il sait que l'Apôtre les a entretenus, ou tout au moins, qu'il a pu les entretenir en ce sens : « L'Esprit-Saint vous a établis ἐπισκόπους pour gouverner l'église de Dieu[3]. »

Les mêmes paroles, les mêmes recommandations pouvaient être adressées aux anciens de Jérusalem et à ceux des autres églises fondées par S. Paul.

Mais voyez l'unité des diverses parties du livre : les *Wirstücken*, dans le récit de la réception de S. Paul à Jérusalem par Jacques et les anciens, font rappeler par ceux-ci le sou-

1. Remarquez l'identité d'expression chez S. Jacques et S. Luc : τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.

2. Il est arbitraire de considérer la partie 16-38, comprise entre deux *Wirstücken*, comme l'œuvre d'un rédacteur différent de ce compagnon de S. Paul. En effet, le disciple est arrivé avec son maître : « Nous arrivâmes à Milet » (15), et il en est reparti avec lui (XXI, 1) : « Arrachés à leurs bras, ἀπ' αὐτῶν (à savoir, aux bras des anciens), nous mîmes à la voile... » C'est lui-même qui a conservé par écrit le discours de S. Paul et les autres détails si précis de la visite des anciens d'Éphèse.

3. Tandis que l'historien des Actes emploie partout ailleurs le mot πρεσβύτεροι et qu'il désigne même ainsi les auditeurs de S. Paul, il les fait nommer ἐπισκόπους par l'Apôtre au cours de son allocution. C'est un indice en faveur de l'authenticité du discours : car n'est-ce pas pour reproduire les paroles mêmes de l'Apôtre, qu'il a employé ce terme? On y trouve encore d'autres expressions propres à Paul : ainsi κοπιάω pour caractériser le travail de l'édification (Act. XX, 35, coll. 1 Thess. V, 12; 1 Tim. V, 17), — ποιμαίνειν (Act. XX, 28, 29, coll. Eph. IV, 11), — προσέχετε ἑαυτοῖς (Act. XX, 28, coll. 1 Tim. IV, 16 ἔπεχε σεαυτῷ, 13 πρόσεχε).

venir de la lettre qu'ils écrivirent autrefois aux gentils convertis pour leur communiquer les dispositions prises à leur égard (XXI, 25 : XV, 20, 29)[1].

Partout les anciens sont présentés comme chefs et comme pasteurs de chaque église : ils forment un collège fermé, un conseil presbytéral institué par les Apôtres.

Après le témoignage du disciple, entendons celui du maître. On ne s'étonnera pas de rencontrer les anciens dans ses lettres, surtout dans les Pastorales, qui traitent de l'organisation, puisque son historien nous a mis au courant de leur institution dans les églises fondées par l'Apôtre.

S. Paul dans la première épître à Timothée, après avoir mis par écrit ses volontés sur l'entretien des veuves, vient à parler des anciens. « Que les πρεσβύτεροι qui président bien, soient jugés dignes d'un double honneur[2], surtout s'ils s'appliquent à la prédication et à l'enseignement; car l'Écriture dit : « Tu ne lieras point la bouche du bœuf qui foule le grain », et l'ouvrier est digne de son salaire[3]. »

1. Encore une fois, il n'y a aucun motif de faire cesser « la source de premier ordre » à XXI, 18. L'historien se donne comme un témoin de la réunion : « Le lendemain Paul se rendit chez Jacques *avec nous*, σὺν ἡμῖν, et tous les πρεσβύτεροι s'y réunirent » Pouvait-il plus clairement indiquer qu'il a assisté à la séance, qu'il a entendu les paroles qu'il rapporte?

2. Τιμή signifie *valeur*, *honneur, estimation,* de là *peine* ou *récompense;* le contexte indique clairement qu'il s'agit ici d'une *récompense*, d'*honoraires*. La rétribution des anciens, qui remplissent bien leurs fonctions, surtout de ceux qui sont zélés pour la prédication, doit être *double,* c'est-à-dire, d'une manière générale, elle doit être abondante et large. C'est le sens indiqué par le contexte.

3. L'Apôtre allègue une double preuve distincte : l'Ancien Testament sous le nom d'Écriture, et la raison, si bien représentée par ce proverbe de sens commun : « l'ouvrier est digne de son salaire. » S'il avait voulu faire valoir celui-ci comme un second argument d'autorité, par allusion à la parole de Jésus dans l'Évangile, il l'aurait plutôt et mieux énoncé de cette façon : « Et *le Seigneur* a dit : L'ouvrier est digne de son salaire. » (Cfr. Act. XX, 35). S. Luc dans son Évangile rapporte cette expression comme parole de Jésus, dans les mêmes termes que

Ne faut-il pas reconnaître dans ces anciens qui gouvernent, qui sont dignes d'une vénération toute spéciale, dont quelques-uns au moins se dévouent dans le ministère de la parole, ces anciens que S. Paul instituait dans les églises qu'il fondait? La lettre est adressée à Timothée dans la ville d'Éphèse, dont S. Paul avait mandé autrefois les anciens à Milet. Il ne reste donc aucun doute sur leur identité.

Si dans leur nombre ceux-là surtout sont méritants qui exercent le ministère de la prédication et enseignent la foi, est-ce un motif pour supposer qu'il y avait deux catégories d'anciens, les uns directeurs, προεστῶτες, les autres chargés du ministère de la parole, κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ; — ou encore autrement, que les anciens n'avaient pas de fonction doctrinale aux premiers temps, mais qu'ils ne l'ont obtenue que par suite de la disparition des charismes[1]?

S. Paul, tandis que S. Matthieu emploie le mot « nourriture, τροφῆς » (X, 10). On peut soupçonner chez S. Luc l'influence des prédications de S. Paul. — M. Réville « voulant donner les principales raisons qui empêchent *absolument* d'attribuer les pastorales à l'apôtre Paul » (p. 264, n. 2), dit, pour « couronner sa démonstration » (p. 267 sv.), que « l'Évangile de Luc est déjà cité comme l'Écriture » : 1 Tim. V, 18, cfr. Luc. X, 7. Mais pour légitimer cette conclusion, il lui faut prouver — et ces preuves ne sont pas faites — d'abord que le troisième Évangile n'était pas encore écrit, ensuite qu'il y a citation, enfin que le texte est emprunté au troisième Évangile. Comme une citation ne se fait pas nécessairement à la lettre, elle peut être empruntée, si citation il y a, à Mt. X, 10 : d'autant plus qu'on peut encore supposer que les Pastorales ne citent pas selon le grec, mais traduisent de l'original araméen du premier Évangile. Jésus et son premier évangéliste auront probablement parlé de *nourriture* pour l'ouvrier, car cette manière de payer les services correspond mieux à l'économie simple d'un peuple agricole ou pêcheur, comme celui de Palestine; tandis que S. Paul, et sous son influence S. Luc, prêchant aux Grecs, à des peuples commerçants et industriels, auront préféré le terme *salaire*. — L'argument de M. Réville est bien caduc pour couronner une démonstration.

1. C'est l'opinion de M. Réville, *O. c.*,, p. 293 sv. : « La prédication et l'enseignement ne constituent pas leur fonction normale, traditionnelle (il est question des presbytres des communautés helléniques d'Asie Mineure)... Ainsi la prédication et l'enseignement sont pour les presbytres une nouveauté, une extension de leurs attributions primi-

Ce sont des hypothèses gratuites. D'abord il n'y a aucune différence parmi les anciens pour la direction : tous, indistinctement, sont à la tête de leur église comme chefs spirituels : « les anciens qui président bien : οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι »; le titre de προεστώς convient à chacun d'entre eux en particulier. C'était leur fonction de présider au culte, aux réunions, à la communauté. C'est comme si S. Paul avait écrit : « Les anciens qui remplissent bien leurs fonctions. »

Parmi ces recteurs, ceux qui méritent la plus belle récompense sont « ceux qui travaillent par la parole et par l'enseignement » : c'est une des manières, et la meilleure selon S. Paul, d'être un καλῶς προεστώς πρεσβύτερος, un vrai et digne ancien. L'enseignement n'est aucunement présenté comme une charge accessoire ou récemment acquise, bien au contraire, c'est la fonction par excellence des anciens, puisque ceux-là surtout qui y consacrent leur temps et leur peine sont dignes de leur entretien. C'est une fonction normale et traditionnelle, rien ne fait penser à une nouveauté, à une extension d'attributions. Seulement il est très vrai que tous ne sont pas également zélés ni également méritants dans la prédication. La charge du corps presbytéral comprenait certainement des fonctions spirituelles de diverse nature, dont chacun prenait une part, selon les circonstances, les nécessités, le zèle et les aptitudes personnelles. Mais l'Apôtre, convaincu du grand bien opéré par la parole et la prédication, veut encourager ceux qui se livrent à ces fonctions et les faire tenir en haute estime par son disciple Timothée et par les fidèles. Si tous les anciens ont droit d'être entretenus par la communauté, combien surtout ceux qui annoncent la parole de Dieu!

Il faut traiter les anciens avec des égards particuliers : une nouvelle preuve s'en trouve dans la défense que Paul fait à Timothée de recevoir une accusation contre un ancien à moins

tives, un accaparement de l'activité exercée autrefois par tous ceux qui avaient les dons de l'inspiration, de l'édification ou de l'enseignement... Le rédacteur des Pastorales encourage de toute son ardeur cette substitution de l'enseignement des presbytres à celui des *didascaloi.* »

qu'elle ne soit appuyée par deux ou trois témoins. Si cependant il se trouve des anciens coupables de péché, il ne faut pas hésiter à les reprendre publiquement afin d'inspirer à tous une crainte salutaire. S. Paul adjure son disciple en présence de Dieu, de Jésus-Christ et des saints anges de garder ces règles sans s'en écarter. Aussitôt après il parle de l'imposition des mains : « Ne confère à personne l'imposition des mains d'une façon précipitée, et ne participe pas aux péchés d'autrui ». Il n'est pas douteux que S. Paul n'ait ici en vue l'imposition des mains pour l'ordination au presbytérat. Cela ressort avec évidence du contexte : après avoir parlé de la vénération due aux anciens et de la conduite à tenir à l'égard de ceux qui manquent à leur devoir, il passe naturellement à cette recommandation de ne les ordonner jamais qu'après mûr examen. L'Apôtre a un soin spécial de prévenir les fautes de ces anciens et surtout l'effet funeste du mauvais exemple qu'ils pourraient donner; pourquoi? sinon parce qu'il s'agit des supérieurs ecclésiastiques. Les anciens sont donc les recteurs de la communauté, mais ils sont soumis à l'autorité de Paul et de Timothée, son délégué, qui les établissent par l'imposition des mains.

Quoique cette lettre date de la dernière période de la vie de l'Apôtre, elle prouve aussi que l'ordre des anciens existait antérieurement. Car elle rappelle à Timothée qu'il reçut l'imposition des mains du corps des anciens, τοῦ πρεσβυτερίου (IV, 14). Dès son second voyage apostolique, S. Paul s'était attaché ce disciple (Act. XVI, 1-3) : il est probable qu'il ne tarda pas à lui imposer les mains, nous ignorons d'ailleurs dans quelle église. Non seulement il y avait là des anciens, mais ils constituaient un corps fermé, le collège presbytéral. Eux aussi ont imposé les mains, sinon comme consécrateurs, au moins comme ayant part aux fonctions de la liturgie. Or on ne conçoit pas qu'ils aient eu le droit d'imposer les mains, sans qu'eux-mêmes aient été auparavant l'objet de la même faveur. Les anciens sont donc institués par l'ordination sacrée : à cette intention les Actes rappellent que l'Esprit-Saint les avait établis, et que Paul et Barnabé instituaient des anciens dans chaque église avec prières et jeûne.

Comme l'Apôtre lui-même ordonne des anciens dans chaque église qu'il fonde, du moins après un petit laps de temps, ainsi il donne ordre de vive voix et par lettre, à un autre de ses disciples, à Tite qu'il avait laissé en Crète à son départ pour y achever son œuvre de fondateur, d'établir des anciens dans toutes les villes (Tit. I, 5 ss.). Il veut qu'il exige du candidat de grandes qualités : « Si quelqu'un est d'une réputation irréprochable, ne s'étant marié qu'une fois, s'il a des enfants fidèles, purs et soumis. » Il est juste de n'établir comme chefs spirituels que des modèles de vertu, des hommes dont les enfants mêmes attestent l'autorité pour le bien.

Voilà le caractère et les fonctions des anciens dans les communautés chrétiennes fondées par S. Paul. Il n'y a pas le plus léger motif de soupçonner qu'ils n'aient pas été institués partout, dans chaque ville, dans chaque église : κατὰ πόλιν, κατ' ἐκκλησίαν.

Nous en rencontrons une nouvelle preuve dans la première épître de S. Pierre, adressée aux chrétiens d'Asie Mineure, habitant le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie (proconsulaire) et la Bithynie. L'auteur, au ch. V, 1 ss., interpelle directement leurs anciens : « Je supplie les πρεσβύτερους qui sont parmi vous, moi leur collègue, συμπρεσβύτερος. Paissez le troupeau de Dieu qui est parmi vous, veillant sur lui, ἐπισκοποῦντες, non par contrainte, mais volontairement,... étant les modèles du troupeau. Et à la venue du pasteur suprême, vous recevrez la couronne de gloire incorruptible. Et vous, jeunes gens, soyez soumis aux anciens. » Les fonctions presbytérales sont ici bien retracées : les anciens sont les pasteurs; ils doivent gouverner, ἐπισκοπεῖν, le troupeau, le diriger avec autorité; ils seront les exemples vivants des fidèles. En dehors des anciens il n'y a pas de pasteurs : car c'est à eux qu'est confié le troupeau, ποίμνιον ἐν ὑμῖν[1]. Jésus-Christ est le pasteur suprême, ils sont ses remplaçants sur la terre, dans leur communauté.

1. L'expression ποιμνίον ἐν ὑμῖν est digne de toute notre attention. Elle montre bien qu'il y avait dans l'Église non une triple organisation,

On est frappé des analogies que ces recommandations présentent avec les paroles de S. Paul aux anciens d'Éphèse. Il y a identité de sentiments, souvent identité d'expressions. De même que l'auteur des Actes fait nommer les anciens du nom d'ἐπισκόπους, de même ici ils sont ἐπισκοποῦντες ; là, comme ici, ils ont un troupeau confié à leurs soins : προσέχετε... παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο, — τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ et τύποι τοῦ ποιμνίου ; les uns et les autres sont pasteurs de l'église de Dieu : ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου (variante : τοῦ θεοῦ) — ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ. Si leur autorité dans la lettre n'est pas explicitement rattachée à une consécration par le Saint-Esprit, ainsi que dans les Actes, cette institution est supposée : car ils sont préposés « au troupeau de Dieu », ils sont les remplaçants du Christ, le prince des pasteurs : c'est donc en vertu de l'autorité de Dieu et du Christ qu'ils dirigent les fidèles. Pierre aurait pu dire en toute vérité : « Veillez sur le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis ἐπισκόπους. »

Que faut-il penser de l'activité doctrinale de ces anciens? Enseignent-ils la parole de Dieu? Il n'y a aucune raison pour douter qu'ils soient les prédicateurs en titre de leurs églises respectives, exactement comme les anciens des Pastorales et ceux des Actes. Sans doute, l'auteur ne fait pas mention explicite des devoirs des anciens dans cet ordre, mais il ne fait pas davantage une mention spéciale des autres obligations : il se contente de leur adresser une exhortation générale, puissante et autorisée : Dirigez votre troupeau par la persuasion et par l'exemple. On ne peut pas contester que l'auteur de la lettre se considère comme investi d'une mission didactique : cependant lui-même est un (συμ)πρεσβύτερος. Il ne s'agit donc pas d'un groupe quelconque d'anciens éprouvés, d'un comité de chrétiens de

mais une seule : les anciens sont les pasteurs et les fidèles sont leur troupeau. Cela exclut toute autre organisation soit de charismatiques, soit d'administrateurs. Mais cela n'exclut pas la hiérarchie : le même troupeau peut avoir plusieurs pasteurs subordonnés : comme aujourd'hui la paroisse a trois pasteurs : le curé, l'évêque et le Pape.

vieille roche, de notables qui peuvent être invités à donner de bons conseils, mais il s'agit de recteurs, de dignitaires institués et ordonnés par les Apôtres fondateurs des églises, avec la mission de paître et de gouverner dans la voie du salut le troupeau du Christ, auquel ils sont préposés. En ce sens ils sont les collègues de S. Pierre l'Apôtre; ils sont donc de vrais chefs spirituels. Il n'y a pas lieu de distinguer pour les πρεσβύτεροι diverses organisations dans diverses églises.

L'Apôtre, auteur de cette épître, ainsi que S. Jean dans sa seconde et sa troisième lettre, s'intitulent anciens. C'est une délicatesse de la part de Pierre d'exprimer aux chefs spirituels qu'il est leur collègue, en vue de captiver leur bienveillance et de leur faire goûter ses exhortations. S. Jean était connu sous le nom de πρεσβύτερος soit à cause de son grand âge, soit comme Apôtre, donc « recteur » par excellence.

Il nous reste à interroger un dernier document au premier siècle, la lettre de l'église de Rome à celle de Corinhte écrite vers l'an 95[1]. « Il est honteux, frères, et on rougit de

1. La lettre adressée par « l'église de Dieu qui habite Rome à l'église de Dieu qui habite Corinthe » ne porte pas de nom d'auteur. De bonne heure, et toute l'antiquité est unanime à ce sujet, elle a été attribuée à S. Clément, évêque de Rome vers la fin du 1er siècle. Elle est certainement antérieure à la lettre de S. Polycarpe aux Philippiens, qui en reproduit textuellement plusieurs passages.

Le *Pasteur* d'Hermas parle de Clément, comme de celui qui a mission d'envoyer les documents aux églises de l'extérieur, de porter à leur connaissance les volontés divines (Vis. II, 4, 3). — Hégésippe, qui fit un séjour à Corinthe avant de venir à Rome sous l'épiscopat d'Anicet (155-166), mentionne la lettre de Clément et rapporte qu'elle fut écrite à l'occasion des troubles qui désolèrent cette église sous Domitien (Eusèbe, *H. E.*, III, 16; IV, 22, 1). — Bientôt après, Denis, évêque de Corinthe, écrit à Soter, évêque de Rome, vers 175, que sa lettre sera lue publiquement dans l'église de Corinthe, le dimanche aux réunions des fidèles, « comme la première écrite par Clément » (*H. E.*, IV, 23, 11). — S. Irénée, à son tour, vers 180, témoigne que la lettre fut envoyée sous l'épiscopat de Clément (*Adv. Hær.*, III, 3, 3).

Voir Lightfoot, *Apostolic Fathers*, part. I, *S. Clement of Rome*, Londres,

l'apprendre; oui, ce sont des choses indignes du nom chrétien : l'église de Corinthe si ferme et si ancienne, pour faire plaisir à une ou à deux mauvaises têtes, s'est soulevée contre les πρεσβυτέρους. » (47, 6). Évidemment ces anciens ne sont pas des vieillards, des notables, mais des dignitaires de l'église. Le contexte rappelle le souvenir de ces factions qui avaient autrefois divisé cette communauté, et toute la lettre prouve qu'il s'agit d'une sédition contre l'autorité spirituelle. Plus loin (54, 2), il est dit des anciens qu'ils sont constitués en dignité : « Celui qui est généreux dira : Si cette sédition a éclaté à mon occasion, je m'en irai où il vous plaira, et je ferai ce que la communauté voudra m'imposer; mais il est nécessaire que le troupeau du Christ jouisse de la paix avec ses anciens établis, μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων ». Il est assez extraordinaire de lire ici ce participe « établi » accolé au mot ancien; ordinairement on se contente de dire πρεσβύτερος simplement, l'institution étant présupposée dans l'idée : un πρεσβύτερος de l'église n'est πρεσβύτερος que parce qu'il le fut constitué. Mais, dans l'occurrence, l'auteur avait un motif spécial d'insister sur l'institution presbytérale : ceux qui ont été institués anciens sont à ce titre les pasteurs légitimes du troupeau du Christ. Un peu plus haut (44, 3) il avait montré la même préoccupation : « Ceux donc qui ont été établis, τοὺς καταστάθεντας, soit par eux (par les Apôtres), soit ensuite par les autres hommes illustres (c'est-à-dire par ceux qui à la mort des Apôtres avaient recueilli leur ministère), ce n'est pas sans injustice qu'on les chasse de leur fonction. » Par conséquent en disant ici « les anciens établis », il appuie sur leur autorité légitime; il donne dans ce mot le motif le plus pressant qu'il a pour réclamer l'obéissance envers eux[1].

1890; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, I, p. XVII ss.; Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg en Br., 1894, p. 41 ss.

Il est reconnu par tous que l'écrit nommé *Seconde Épître de Clément aux Corinthiens* n'a aucun droit à ce titre.

1. Il y a des auteurs qui prétendent reconnaître dans les καταστάθεντες πρεσβύτεροι, non les anciens, mais les anciens établis ἐπίσκοποι, créés évêques. Leur argument principal est celui-ci : le presbytérat

Est-il nécessaire de multiplier les citations? Clément, 57, 1, requiert de nouveau l'obéissance aux anciens, sans y

n'est pas une fonction, mais un *ordo* où rang purement honorifique, tandis que l'épiscopat est *la fonction :* conséquemment lorsqu'un auteur du Ier siècle parle d'anciens institués, établis, c'est-à-dire d'anciens qui exercent une fonction, il ne peut parler que de ces anciens qui ont reçu la fonction épiscopale. Tel est le sentiment de Sohm : « Die Herde Christi (zu Korinth) soll Frieden haben mitsamt den *bestellten Alten.* Wer sind die « bestellten Alten? » Die Alten insgesamt sind nicht « *bestellt* », sowenig wie die Jungen oder die Weiber, sondern eine natürliche Gliederung der Gemeinde. Die *bestellten* Alten müssen einen engeren Kreis innerhalb der Alten insgesamt bedeuten. Es kann gar keinen Zweifel leiden, wer gemeint ist. Die *Bischöfe* sind « bestellt » (1. Clem. 42, 4; 44, 2. 3) und zählen zugleich zu den Alten, aus deren Reihen sie hervorgehen. Die *bestellten Alten,* welche durch ihre « Bestellung » zu einer bestimmten Amtsthätigkeit berufen werden, *sind die Bischöfe.* Also : es giebt 1. Alte schlechtweg, die Ehrenpersonen der Gemeinde; 2. bestellte Alte, diejenigen Ehrenpersonen, denen ein Dienst für die Gemeinde, und zwar der Dienst in bischöflicher Thätigkeit aufgetragen worden ist. *Es giebt keine Erwählung, Bestellung zum Alten* (Presbyter), wohl aber eine Erwählung, Bestellung zum Bischof : der *bestellte* Alte ist bestellt zum *Bischofsamt.* » *(Kirchenrecht,* I, p. 96; voir aussi les pages suivantes où il explique dans le même sens 1 Tim. V, 17-20; Tit. I, 5-7; 1 Pier. V, 1 ss.; Act. XIV, 23; XX, 17, 28). — M. Batiffol *(L'Église naissante,* dans la *Revue bibl.,* IV, 1895, p. 498 ss.) conçoit aussi le presbytérat, à l'origine, comme « un *ordo* local purement honorifique et ne confiant qu'une notabilité de fait », par opposition à l'épiscopat, « fonction liturgique, sociale et de prédication ».

Cette interprétation est erronée. Les anciens de l'Église, comme tels, ne sont pas un *ordo* purement honorifique, mais ils exercent la fonction pastorale. Ce qui est vrai et ce que nous espérons établir péremptoirement, c'est que les πρεσβύτεροι ou anciens sont les mêmes que les ἐπίσκοποι ou surveillants. Ces expressions : « ceux qui sont établis anciens, οἱ καθεσταμένοι πρεσβύτεροι » (Clem. 54, 2), « instituer des anciens. χειροτονεῖν ou καταστῆσαι πρεσβυτέρους » (Act. XIV, 22, Tit. I, 5), signifient bel et bien *établir des anciens* et nullement *prendre des anciens pour les établir évêques.* Comment peut-il venir à l'idée de les interpréter au sens de presbytres établis épiscopes, prêtres institués évêques? Un πρεσβύτερος établi, institué, ordonné, est et reste un πρεσβύτερος; cela ne peut pas signifier qu'il a été élevé à une dignité autre, à une fonction distincte. Celui qui est promu capitaine, est capitaine; celui qui est institué juge, est juge : si l'on veut exprimer

ajouter le qualificatif « constitués » : ils ne sont cependant pas autres que ceux dont il a parlé jusqu'ici. « Vous donc qui avez jeté les semences de la révolte, soumettez-vous aux anciens; corrigez-vous, convertissez-vous, fléchissant les genoux de votre cœur[1] ». L'auteur revient sur la même idée à la fin de sa lettre, 63, 1 : « Il est donc juste de courber la tête et, saisissant l'occasion de se soumettre, de s'incliner devant ceux qui se trouvent être les directeurs de nos âmes, τοῖς ὑπάρχουσιν ἀρχηγοῖς τῶν ψυχῶν ἡμῶν, afin que, laissant là ces vains troubles, nous atteignions le but dans la vérité... » Ces chefs des âmes, ce sont précisément les anciens pour lesquels Clément exige l'obéissance et que « de vains troubles » avaient voulu renverser. Les anciens sont donc les recteurs spirituels qui ont droit à l'obéissance.

Cette obéissance, les destinataires de la lettre en ont conscience, est due en toute justice. Ce n'est pas un nouvel ordre de choses à prôner et à établir, non; la conscience chrétienne connaît son devoir à l'égard des anciens, ses chefs spirituels; malheureusement quelques-uns se sont laissés entraîner à la révolte par leur passion et par quelques intrigants. Malgré cela, la soumission envers les anciens établis légitimement est et reste toujours un devoir pour tous les fidèles.

Relevons encore un passage de la lettre où incontestablement les anciens sont désignés comme dignitaires et comme chefs. Dans le chapitre 44, où il est question de l'institution légitime des surveillants et des diacres par les Apôtres et leurs successeurs et de l'injustice dont on se rend coupable en expulsant ces

la promotion à un degré supérieur ou à une autre fonction, on prendra soin d'ajouter le nom de ce degré, de cette fonction, et on dira : un capitaine créé major, un juge nommé président, un prêtre élu évêque. Avec les verbes établir et instituer, lorsqu'il s'agit de fonctions à conférer, le nom qui sert de complément direct, d'apposition ou d'attribut, exprime la fonction dans laquelle on établit. Les anciens des églises ont donc un ordre, une fonction, et non seulement un titre purement honorifique. Les textes Act. XIV, 22; Tit. I, 5; 1 Pier. V, 1, 2; Clém. 44, 3 prouvent que les anciens de l'Église, comme tels, sont des pasteurs chargés de la direction des fidèles.

1. Cette métaphore hardie avait déjà été employée dans la prière de Manassé, roi de Juda, captif à Babylone.

titulaires de leur charge, il est dit : « Bienheureux les anciens dont la course ici-bas est achevée : ils ont obtenu une fin riche en mérites et en perfection; ils n'ont plus à craindre d'être expulsés de la place qui leur avait été assignée, ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου. » Les anciens ont donc une fonction à remplir; ils ont reçu leur place des Apôtres ou de leurs successeurs; ils sont les chefs légitimes de l'église; leur renvoi constitue une injustice. Puisque les dissensions sont qualifiées de rébellion contre les anciens, ceux-ci sont les dépositaires de l'autorité.

Telle est l'organisation presbytérale à Corinthe à la fin du premier siècle, au moment où bien des témoins de la fondation de la communauté et de son organisation primitive par S. Paul étaient encore en vie. Dans ces circonstances, on conviendra sans peine que l'auteur de la lettre s'appuie sur le bon droit et sur les faits historiques, lorsqu'il maintient contre les séditieux la légitimité et l'autorité des πρεσβύτεροι.

Aucun texte apostolique ne mentionne les anciens de Rome, mais il n'y a pas lieu de mettre leur existence en doute. Le *Pasteur* d'Hermas est le premier document qui en fasse mention : « Les anciens qui dirigent l'église. » (Vis. II, 4, 2, 3, III, 1, 8). Néanmoins, puisque la lettre de Clément est écrite au nom de l'église de Rome, il est absolument certain qu'elle aussi a toujours été dirigée par des anciens, comme celle de Corinthe.

* * *

Il y a un phénomène littéraire à expliquer dans l'opposition des deux termes νεώτεροι et πρεσβύτεροι : elle est fréquente dans la lettre de Clément, elle se retrouve aussi dans la première de S. Pierre (V, 5). Après avoir parlé des devoirs des anciens : « *De même*, continue S. Pierre, les jeunes doivent être soumis aux anciens : ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις. » Ceux-ci ne sont donc pas les hommes âgés, mais les dignitaires de ce nom. La liaison des idées exprimée par la particule d'opposition ὁμοίως, *de même*, est claire : comme il a rappelé aux pasteurs

leur devoir envers leur troupeau, ainsi il rappelle aux jeunes, au troupeau, le respect et la soumission à l'égard des pasteurs. Il n'est pas aisé de dire quel est le sens exact de ce terme de νεώτεροι. Certains auteurs[1] croient y reconnaître les diacres, mais il n'y a aucune preuve à l'appui de cette exégèse.

Ce terme est appelé par celui de πρεσβύτεροι : il ne doit pas se traduire ici par « jeunes gens », mais il désigne en général les fidèles, les sujets, inférieurs de rang plutôt que d'âge, par opposition au collège des anciens qui a en mains l'autorité. Le mot a un sens analogue dans l'Évangile de S. Luc, XXII, 26 : « Ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν. » Ou bien supposant par un artifice oratoire que les hommes d'âge mûr connaissent et font leur devoir, l'auteur s'adresse aux jeunes gens seulement, parce qu'eux surtout ont besoin de sages conseils.

La lettre de Clément présente la même particularité. Au début, l'auteur décrit l'état florissant de la chrétienté de Corinthe avant les troubles, provoqués par quelques hommes osés et téméraires. « Vous agissiez en tout sans vous préoccuper de personne et vous marchiez dans les lois de Dieu, soumis à vos supérieurs et rendant aux anciens qui sont parmi vous l'honneur qui leur est dû : ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις. *Aux jeunes*, νέοις, vous prescriviez de ne penser qu'à ce qui est mesuré et honnête; aux femmes... d'aimer leurs maris... » (1, 3). Aussitôt, il oppose le triste état dans lequel cette église est plongée maintenant : « L'envie,... les factions, la sédition... sont venues : ainsi les gens vils se sont levés contre les honorables, les inconnus contre les illustres, les sots contre les sages, *les jeunes* contre les anciens : οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους » (3, 2, 3), c'est-à-dire des gens sans considération, sans honneur, sans instruction, sans autorité contre des hommes d'honneur, de gloire, de sagesse, d'autorité. C'est une réminiscence d'Isaïe III, 5 : « L'enfant s'est élevé contre le vieillard et l'inconnu contre l'homme illustre. » On voudra bien remarquer le changement introduit

1. Beelen, *Het Nieuwe Testament*, ad h. l.

par S. Clément, qui ne dit plus : « l'enfant contre le vieillard : τὸ παιδίον πρὸς τὸν πρεσβύτην », mais : « les jeunes contre les anciens, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους[1] ». Or, nous le savons pertinemment (c. 54), la sédition fut dirigée contre les chefs spirituels, contre les anciens. Il s'agit donc ici de l'opposition aux anciens, aux pasteurs, de la part des νέοι, des jeunes. Il semble que des jeunes gens et des matrones aient trempé dans la rébellion; car, en traçant aux fidèles leurs devoirs pour les faire rentrer dans l'ordre, Clément ne manque pas d'insister sur la nécessité d'élever les jeunes gens, τοὺς νέους, dans la crainte de Dieu et de diriger les femmes dans le bien (21, 6, coll. 1, 3). L'idée principale, c'est le devoir de l'obéissance : « Vénérons le Seigneur Jésus, qui a versé son sang pour nous, respectons nos supérieurs, τοὺς προηγουμένους, honorons les anciens, τοὺς πρεσβυτέρους, élevons les jeunes gens, τοὺς νέους, dans la discipline de la crainte de Dieu, dirigeons nos femmes[2] vers le bien. »

Lightfoot[3] croit que le mot πρεσβύτερος, 1, 3 et 21, 6, n'exprime pas la dignité presbytérale, mais le grand âge, comme si Clément réclamait le respect pour les cheveux blancs; il le pense, non seulement parce que tous les supérieurs sont compris dans les προηγουμένοι, mais encore à cause de l'opposition de ces πρεσβύτεροι avec les νέοι.

Ces raisons ne sont pas convaincantes; même, le contexte est

1. On peut comparer la citation d'Isaïe LX, 17, dans le ch. 42, 5 : celle-là aussi a été changée par S. Clément pour mieux lui faire exprimer ce qu'il veut inculquer.

2. S. Clément écrit : « Dirigeons *nos* femmes vers le bien »; on serait mal venu d'inférer de là que lui-même était marié. D'abord la lettre est écrite au nom de toute l'église de Rome; ensuite, c'est pour bien disposer les Corinthiens que l'auteur emploie cette forme d'exhortation si puissante, qui consiste à se mettre dans la situation et sur le rang de ceux auxquels l'on parle ou l'on écrit : au lieu de « faites ceci », on dit mieux « faisons ceci. » Un exemple frappant de cette figure oratoire se retrouve au ch. 63, 1 où il prêche la conversion aux coupables : « Il est juste que *nous* inclinions la tête »; certes, Clément n'était pas parmi les séditieux.

3. *S. Clement of Rome,* t. II, notes sur 1, 3; 21, 6.

plutôt favorable au sens d'anciens. Quelle que soit d'ailleurs l'interprétation adoptée ici, il reste établi par les autres citations que la lettre connaît les anciens, légitimement constitués comme chefs de cette église. Si nous combattons le sentiment du savant commentateur, c'est pour confirmer davantage l'unité d'interprétation et pour faire plus complètement justice de l'opinion, qui croit trouver dans les documents du premier siècle des indices en faveur d'une organisation, basée sur l'âge, et nommée patriarcale, parce que le gouvernement y est aux mains des « anciens », des « notables », qui dirigent la communauté, les « jeunes ».

D'abord, l'emploi constant du mot πρεσβύτερος au sens de chef spirituel dans la littérature chrétienne primitive est un argument puissant pour lui reconnaître ce sens ici, d'autant plus que dans cette lettre même il désigne les anciens de l'Église en quatre endroits, 44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 1, et une autre fois, l'autorité publique, les anciens du peuple d'Israël, 55, 4.

Ensuite, la faute des Corinthiens fut si grande que le bruit s'en répandit jusqu'à Rome, et que leurs concitoyens infidèles y trouvèrent une occasion de blasphémer Dieu (1, 1) : ce fut une révolte dans l'ordre religieux contre les recteurs spirituels, mais non un manque de respect envers les vieillards ou les notables. Lorsque l'auteur, en vue de ramener l'ordre, leur écrit : « Vous obéissiez aux anciens », « les jeunes se sont levés contre les anciens », « vénérons nos anciens », il peut à peine y avoir un doute qu'il n'y soit pas question des pasteurs de l'église.

Et comment pourrait-on interpréter autrement ces paroles-ci : « Vénérez les anciens qui sont parmi vous, τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις? » S. Pierre ne nomme-t-il pas de la même manière les anciens, qui sont des pasteurs et qui dirigent leur troupeau : πρεσβύτεροι οἱ ἐν ὑμῖν (1, V, 1)? Le respect du grand âge s'étend à tous les vieillards indistinctement; demander la vénération et l'obéissance pour les anciens qui sont parmi les fidèles, dans une église, c'est la demander pour les supérieurs de ces fidèles, de cette église.

Mais, dit-on, le mot ἡγουμένοι comprend déjà tout les supérieurs, les anciens donc aussi qui sont pasteurs; pour éviter de faire dire une tautologie à l'auteur, il faut interpréter πρεσβύτεροι ici au sens de « vieillards ».

Il est très vrai que ἡγούμενοι désigne toute autorité : il est même employé 5, 7 pour les préfets et 37, 2 pour les chefs de l'armée. Ce mot (1, 3; 21, 6) désigne donc l'*autorité* ecclésiastique en général; il peut fort bien comprendre aussi la soumission à l'église de Rome, qui se montre si forte de son droit dans cette épître. Mais après avoir réclamé le respect pour les supérieurs, devient-il superflu de préciser cette idée, de l'appliquer aux circonstances présentes conformément au but de la lettre, d'insister en particulier sur l'honneur dû aux anciens qu'on avait outragés? Cette détermination au contraire est inspirée par un besoin réel. Du reste, il arrive fréquemment que pour insister sur une pensée, pour l'inculquer profondément, on emploie des expressions équivalentes. Dans la lettre de Clément il ne s'agit pas même d'une simple répétition, ces mots ne sont pas des synonymes, et ils n'expriment pas la même chose de la même façon; le second membre est une application de l'idée générale à un fait concret.

L'opposition avec les νέοι, les jeunes gens, n'est-elle pas un indice que les πρεσβύτεροι sont les vieillards? L'écrivain ne semble-t-il pas faire attention à un groupement naturel : les chefs, les vieillards, les jeunes gens, les femmes mariées?

On ne peut pas dire que S. Clément ait voulu donner une énumération complète de toutes les classes de la société, puisqu'il n'est question ni des hommes mariés, ni des vierges, ni des veuves, ni des jeunes filles. Peut-être l'exhortation spéciale adressée aux jeunes gens et aux épouses fut-elle dictée par un motif spécial. Ou bien, des jeunes gens et des femmes avaient causé les troubles; ou bien, en général, le bon ordre dépend surtout de la bonne éducation donnée aux jeunes, de la bonne conduite des mères de famille; ou bien, l'auteur ne veut mentionner que ceux et celles qui ont surtout besoin d'être bien dirigés. Aussi longtemps qu'on respectait l'autorité et qu'on vénérait les anciens, aussi longtemps que les jeunes étaient modestes, que les femmes étaient soumises à leurs maris et occupées des soins de leur famille, l'église était florissante (1, 3). Qu'on ranime donc la vénération due à l'autorité et aux anciens, qu'on élève les enfants dans la crainte de Dieu et l'humilité, que les femmes soient des modèles d'épouses et de chrétiennes et l'ordre règnera (21).

On peut conséquemment affirmer avec certitude que tous les πρεσβύτεροι chrétiens de la lettre sont les supérieurs ecclésiastiques, les pasteurs, les anciens.

Cette interprétation est pleinement confirmée par la lettre de S. Polycarpe aux Philippiens, écrite peu de temps après (vers 107), et remarquable par les nombreux emprunts qu'elle fait à celle de S. Clément. L'adresse porte : « Polycarpe et les anciens qui sont avec lui... » ; au ch. 11, il est dit : « Je suis extrêmement affligé pour Valens, qui est ancien parmi vous, πρεσβύτερος... ἐν ὑμῖν, de ce qu'il méconnaisse ainsi la place, τόπος, qui lui a été confiée. » Le presbytérat constitue donc un ordre, où l'on est reçu et incorporé. Ailleurs, après un conseil général, donné surtout aux hommes, l'auteur passe en revue les divers groupes de fidèles, les épouses, les veuves, les diacres, les jeunes gens et les vierges, enfin les anciens (4-6). Aux jeunes gens, ou plutôt aux fidèles laïcs, νεώτεροι, il recommande d'être soumis aux anciens et aux diacres. Voilà encore cette opposition des νεώτεροι et des πρεσβύτεροι ; et cependant, par le contexte qui décrit l'office des anciens, et déjà par ce seul fait que les jeunes doivent être soumis aux diacres comme aux anciens, il est certain que ceux-ci sont les pasteurs de cette église. S. Polycarpe, à l'exemple de S. Clément, prévient surtout de ses conseils les femmes mariées et les jeunes gens.

De la lettre de S. Polycarpe découlent encore ces corollaires : 1° Les νεώτεροι ne sont pas des diacres, puisqu'ils doivent soumission a ceux-ci ; 2° les diacres font partie de la hiérarchie ecclésiastique, puisqu'on leur doit soumission comme aux anciens; 3° néanmoins les diacres ne sont pas compris sous le nom de πρεσβύτεροι : celui-ci désigne les chefs, les pasteurs, tandis que les διάκονοι ne sont que leurs ministres ou serviteurs.

Est-il juste d'étendre cette dernière observation à toute la littérature du 1er siècle, ou peut-on soutenir au contraire que le mot πρεσβύτεροι dans les écrits apostoliques comprenait aussi les diacres?

L'analyse des textes nous permet de tirer les conclusions

suivantes : *a)* nulle part il n'est nécessaire de comprendre les diacres parmi les πρεσβύτεροι ; *b)* si dans certains passages il ne répugne pas de donner cette extension au mot, parce que le contexte n'exclut pas nettement les diacres, dans d'autres cette interprétation doit être résolûment écartée; *c)* la signification même des noms suffit pour la nier en général : les diacres sont des serviteurs souvent nommés avec et après les ἐπίσκοποι, tandis que les πρεσβύτεροι sont des anciens, des chefs, des pasteurs : le terme πρεσβύτερος signifie la supériorité, celui de διάκονος dénote le degré inférieur de la hiérarchie.

* * *

Dans son acception consacrée par l'usage juif à l'époque apostolique, πρεσβύτερος exprimait l'idée d'autorité, de supériorité, de quelque nature qu'elle soit. Les chrétiens de Jérusalem ont employé le nom pour désigner leurs chefs spirituels, leurs pasteurs; bientôt les autres communautés leur ont emprunté cet usage, d'autant plus facilement que, dans la langue grecque aussi, comme le prouve l'usage de la version des Septante, πρεσβύτερος avait le même sens.

Résumons les données réunies sur les πρεσβύτεροι des églises chrétiennes au 1er siècle. 1° Aucun texte ne dit ni ne laisse entendre que certaines églises n'auraient pas eu d'anciens à leur tête. — 2° Aucun document n'attribue au presbytérat une origine récente, aucun ne fait allusion à diverses catégories parmi les anciens, aucun ne connaît un changement d'attributions. — 3° Les anciens ne constituent pas un rang purement honorifique, n'ayant qu'une notabilité de fait; mais ils exercent des fonctions, ils sont des pasteurs; ils enseignent et ils gouvernent. — 4° Les anciens apparaissent pour la première fois dans l'histoire à Jérusalem, vers l'époque de la dispersion du collège apostolique; ils existent aussi dans les chrétientés où l'élément juif est représenté. S. Paul a organisé les églises fondées par lui, sous le gouvernement des anciens, et il a été en rapports avec ceux de Jérusalem. L'auteur des Actes, qui a connu les uns et les autres,

ne note entre eux aucune différence. S. Pierre, S. Jacques et S. Clément attestent leur existence et leur fonction pastorale. Ainsi tous les témoignages concordent pour faire des anciens de l'Église les pasteurs des fidèles. — 5° Ils sont institués par les Apôtres. Sans doute ils sont choisis de préférence parmi les plus anciens disciples, parmi ceux que leur zèle distingue; mais cette notabilité de fait ne suffit pas pour faire un ancien; les πρεσβύτεροι doivent être établis par les Apôtres, par leurs délégués ou par leurs successeurs. Leur institution se fait par la communication d'une partie de la mission et du pouvoir apostoliques, conséquemment par l'imposition des mains.—6° L'ordre sacré des anciens existe dans toutes les églises apostoliques.

Voici comment l'église de Rome, dès la fin du 1er siècle, décrit la fondation des églises chrétiennes : « Les Apôtres, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, nous ont prêché l'Évangile; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu : le Christ est donc l'envoyé de Dieu et les Apôtres sont ceux du Christ; l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu. Après avoir donc reçu leurs ordres,... ils s'en allèrent porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. Prêchant donc dans les bourgs et dans les villes, ils établirent leurs premiers convertis, après les avoir éprouvés dans l'Esprit, en qualité de surveillants, ἐπισκόπους, et de diacres des futurs fidèles.» (42, 1-4). Le fait est attesté pour tous les Apôtres; il doit être surtout vrai pour SS. Pierre et Paul, qui furent les maîtres de l'auteur de la lettre et qui fondèrent et organisèrent les églises de Rome et de Corinthe. C'était d'ailleurs un fait public, un fait dont le souvenir était facile à conserver, dont l'exactitude était en ce moment encore aisée à contrôler, tant par les plus anciens disciples, témoins des origines, que par ceux qui avaient été honorés de ces dignités.

Si les surveillants désignent ici les anciens, ou du moins les comprennent sous une commune dénomination, la lettre de Clément fournit un témoignage historique de la plus grande valeur pour l'institution apostolique des anciens : elle donne alors la confirmation la plus éclatante des conclusions dégagées

des documents apostoliques. Or, nous espérons établir avec évidence, l'identité des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι, dans les écrits du 1er siècle.

CHAPITRE III.

LES προϊστάμενοι ET LES ἡγούμενοι.

Sources : I) 1 Thess. V, 12, 13. — Rom. XII, 8.
II) Act. XV, 22. — Hébr. XIII, 7, 17, 24. — Clém. aux Cor. 1, 3; 21, 6.

Les termes προϊστάμενοι et ἡγούμενοι ne sont pas devenus des titres propres pour désigner les pasteurs des chrétiens, mais ils sont restés communs et génériques. Dans quel rapport ces « présidents » et ces « chefs » se trouvent-ils avec les anciens?

I. De très bonne heure, vers l'an 52, S. Paul dans la première lettre aux Thessaloniciens écrit aux fidèles : « Nous vous recommandons, mes frères, de considérer ceux qui peinent au milieu de vous, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν, qui vous sont préposés dans le Seigneur, καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ, et vous guident, καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς; d'avoir pour eux une charité surabondante, à cause de leur œuvre. Conservez la paix avec eux. » (V, 12, 13). Le sens du terme προϊστάμενοι est clair, il désigne ceux qui gouvernent et qui sont à la tête, les supérieurs; « les préposés dans le Seigneur » sont les supérieurs spirituels. Cette signification est encore confirmée par leurs attributions, ils travaillent parmi les fidèles et ils les guident : les trois participes, groupés sous un seul pronom τούς, se rapportent à la même classe de personnes. Cette église, dès ses origines, fut sous la direction de chefs spirituels, ayant droit à la reconnaissance et au respect. L'exhortation de les « connaître », εἰδέναι, insinue-t-elle que ces préposés ne sont pas des personnes bien déterminées, que ce sont en général et d'une manière vague, les personnes notables? Aucunement; cette expression sert bien plutôt à demander la reconnaissance et la

docilité à l'égard des chefs : celui qui est reconnaissant et respectueux montre par ses actes qu'il connaît les autorités, il les reconnaît en pratique.

Le rapprochement de ce passage avec 1 Tim. V, 17, où il est question du respect que Timothée doit avoir pour les anciens, s'impose à notre attention : « Que les anciens qui président bien, προεστῶτες, soient jugés dignes d'un double honneur, surtout ceux qui travaillent, κοπιῶντες, par la parole et la doctrine. » De part et d'autre, c'est le même sentiment d'estime pour les supérieurs ecclésiastiques, là exprimé aux fidèles en leur exposant le devoir de la gratitude, ici exprimé au légat en prescivant un double honneur en faveur de ces chefs; de part et d'autre, ce sont les mêmes expressions : les participes προϊστάμενοι, les présidents (d'où οἱ προεστῶτες=les magistrats) et κοπιῶντες. Pourquoi faudrait-il hésiter à reconnaître les mêmes chefs à Thessalonique et à Éphèse? Ces préposés sont les πρεσβύτεροι. A Thessalonique comme dans les autres églises, S. Paul a établi des anciens : c'est durant son second voyage qu'il fonda cette communauté (Act. XVII, 1 ss.).

Dans l'épître aux Romains, S. Paul, à propos de la variété des dons et des talents, recommande en général à celui qui préside, d'être diligent : « ὁ προϊστάμενος, ἐν σπουδῇ » (XII, 8).

II. L'épître aux Hébreux fournit un autre argument en faveur de l'organisation ecclésiastique. Les destinataires n'étaient pas les Judéo-chrétiens dispersés dans le monde, mais ceux d'une région déterminée, très probablement ceux de la Palestine. Telle est la tradition que reçut déjà Clément d'Alexandrie d'un de ses maîtres (Eus. *H. E.* VI, 14, 4). La lettre fait bien voir (XIII, 19, 23) qu'elle est adressée à un groupe de chrétiens déterminés, puisque l'auteur y annonce qu'il se propose d'aller les voir avec Timothée, remis en liberté. Elle semble écrite de Rome, ou de quelque ville d'Italie, puisqu'elle transmet les salutations des frères d'Italie : « Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. » (XIII, 24)[1].

1. Quelques critiques préfèrent interpréter ces paroles en ce sens que ce sont les chrétiens *venus* ou *originaires d'Italie*, qui envoient leurs salutations : alors la lettre serait plutôt adressée aux Judéo-chrétiens de Rome et d'Italie.

Dans le chapitre final, l'auteur parle trois fois des ἡγούμενοι : ce sont les supérieurs ecclésiastiques des chrétiens (XIII, 7, 17, 24). « Souvenez-vous de vos chefs, τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, qui vous ont prêché la parole de Dieu et, considérant la fin de leur vie, imitez leur foi. » « Obéissez à vos chefs, τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν, et écoutez-les : car ils veillent sur vos âmes comme ayant à en rendre compte. » « Saluez tous vos chefs, πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν, et tous les saints. » Ces renseignements, quoique brefs, sont précieux. Ils montrent que les communautés sont sous la direction d'autorités spirituelles, auxquelles les fidèles doivent obéissance. Le terme ἡγούμενος importe un vrai pouvoir, une autorité[1] ; il est opposé à toutes les théories qui nient l'organisation ecclésiastique primitive. Ces ἡγούμενοι ne sont pas de simples délégués de la communauté, des prêcheurs sans autorité, des maîtres quelconques, mais des chefs qui ont droit à la soumission. Leur principale fonction est de prêcher la parole de Dieu. Il en a été ainsi dès l'origine, puisqu'au moment où la lettre est écrite les supérieurs de la première génération sont déjà morts. Les ἡγούμενοι sont chargés de veiller au salut des âmes, et ils auront à rendre compte de la manière dont ils se seront acquittés de cette mission. C'est Jésus, le pasteur suprême des âmes (1 Pier. II, 25 ; V, 4), qui exigera ce compte. Ces chefs sont des pasteurs, leurs fonctions rappellent celles des anciens ; et de fait, parmi les Judéo-chrétiens, les églises avaient des anciens à leur tête. Toutefois comme ἡγούμενος a un sens très général, nous pensons que toutes les autorités, par exemple aussi les Apôtres, y sont comprises avec les anciens.

1. Pour montrer que ἡγούμενοι se dit des autorités, il suffira de rappeler que la version des LXX et surtout la lettre de Clément emploient fréquemment le mot pour désigner les chefs qui gouvernent et exercent le commandement : gouverneurs, préfets ou généraux, Ézéch. XLIII, 7; Mich. VII, 3; 2 Chron. XXXI, 13; 1 Mach. IX. 30; 2 Mach. XIV, 16. Clém. Rom. 3, 7; 32, 2; 37, 2, 3; 51, 3; 55, 1; coll. 61, 1. Les Actes l'emploient pour dire que Joseph a été nommé gouverneur de l'Égypte (VII, 10). L'Évangile de S. Luc nomme ἡγούμενος celui qui commande, en opposition à celui qui est serviteur (XXII, 26).

De même, S. Clément de Rome, qui a connu et employé l'épître aux Hébreux, désigne les supérieurs ecclésiastiques sous le nom de ἡγούμενοι (1, 3; 21, 6). Et le *Pasteur* d'Hermas (Vis. II, 2, 6; 4, 3; III, 9, 7) nomme les anciens de l'église tantôt τοὺς προηγουμένους τῆς ἐκκλησίας, tantôt τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας[1].

M. Harnack[2] a défendu l'opinion que ces ἡγούμενοι furent des prédicateurs, doués du charisme de la parole, tels les prophètes et les docteurs, et que le nom ne fut appliqué aux recteurs des églises que vers la fin du IIe siècle, parce qu'ils avaient succédé aux prophètes et aux docteurs. M. Sohm réserve également le nom pour les « spirituels », c'est-à-dire pour ceux qui ont reçu en partage le don de la prédication[3].

Mais cette opinion ne résiste pas à l'examen. Le nom ἡγούμενοι par lui-même importe l'idée d'une autorité gouvernementale, d'un pouvoir directeur : c'est pourquoi dans l'épître aux Hébreux comme dans celle de Clément, on ne parle des ἡγούμενοι de l'Église que pour exiger formellement la soumission à leur égard. Ils sont des chefs, et nullement des docteurs sans autre autorité que la force morale de leurs discours. Le seul texte, auquel M. Harnack puisse en appeler en faveur de son opinion avec une apparence de raison, est Act. XV, 22 : « Jude surnommé

1. Voir encore Clem. Alex. *Pédag.* I, 6 (Mg. *P. G.* col. 293). — Eusèbe, *H. E.*, III, 36, 10; *Dem. Evang.* VII, 2. — *Constit. Apostol.*, II, 46; III, 5.

2. *Prolegomena zur* Διδαχη dans *Texte u. Unters.*, *Gebhardt-Harnack*, II, 1, 2, Leipzig, 1884, p. 94, note 8.

3. « Jeder wahre Christ hat den Geist Gottes : jeder Christ ist in diesem Sinne ein « Geistlicher » (πνευματικός). Aber unter den Christen treten solche hervor, welche durch die Kraft ihres Charismas sich auszeichnen, denen der Geist Gottes in besonderen Mass gegeben worden ist... In der älteren Zeit begegnen sie unter verscheidenen Bezeichnungen. Sie heissen namentlich « Führer » (ἡγουμένοι, auctores) der Gemeinde. Sie sind und heissen die « Geistlichen » (πνευματικοί) im engeren Sinne des Worts. » Unter diesen Geisteträgern nehmen uns an erster Stelle die in besonderer Weise *Lehrbegabten* in Anspruch (Apostel, Propheten, Lehrer). In ihrer Lehrgabe liegt die Gabe des Regiments. » *Kirchenrecht*, I, p. 28 sv.

Barsabas et Silas, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς », parce que plus loin les mêmes sont appelés prophètes, 32 : « Comme Jude et Silas étaient eux-mêmes prophètes, ils consolèrent les frères et les fortifièrent par de nombreux discours. » Mais il faut observer que S. Luc n'emploie pas le mot substantivement, οἱ ἡγούμενοι, mais qu'il l'emploie comme adjectif pour qualifier le nom *hommes*, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς : Barsabas et Silas sont des hommes considérés, du nombre des principaux parmi les frères.

D'ailleurs, conservons au mot son sens ordinaire, celui de chef, rapprochons-le du titre de prophètes, et admettons que Silas et Barsabas ont de l'autorité sur les frères en leur qualité de prophètes. Nous espérons établir que l'ordre des prophètes chrétiens, le premier en dignité après les Apôtres, comprend ces prédicateurs de la foi, qui ont reçu le pouvoir d'imposer les mains et d'ordonner des anciens et des diacres. Les prophètes ne font pas partie du collège des pasteurs d'une communauté, mais leur caractère épiscopal leur donne de l'autorité dans toutes les églises.

CHAPITRE IV.

LES ἐπίσκοποι.

Les écrits du premier siècle mentionnent les ἐπίσκοποι à plusieurs reprises :

a) Dans l'église d'Éphèse : Act. XX, 28; 1 Tim. III, 2 ss.

b) A Philippes : Phil. I, 1.

c) En Crète : Tite I, 7 ss.

d) Dans les églises d'Asie Mineure : 1 Pier. V, 2 (coll. II, 25).

e) S. Clément de Rome : 42, 4, 5.

f) La *Didaché* 15, 1.

Le mot ἐπισκοπή se lit : Act. I, 20; 1 Tim. III, 1; Clém. Rom. 44, 1, 4.

* * *

Le vocable ἐπίσκοπος, par sa signification native, n'exprime

pas l'autorité spirituelle, non plus que πρεσβύτερος. Composé de ἐπι, *sur*, et σκόπειν, *regarder*, il signifie étymologiquement *surveillant*, *inspecteur* (in-spicere), *intendant* (in-tendere).

Avant d'être adopté et consacré par la langue ecclésiastique, il était en usage dans la littérature grecque; il servait à désigner, dans son acception générale, quiconque exerçait une charge publique, une fonction, une magistrature. Son emploi en ce sens est fréquent; il est plus rare de trouver le nom appliqué en propre à une dignité déterminée. Les historiens, à l'époque classique, connaissaient des ἐπίσκοποι ou commissaires, délégués par les Athéniens dans les villes alliées pour diriger la réorganisation de la constitution[1].

Le mot se rencontre, mais très rarement, dans des inscriptions grecques ayant trait aux associations religieuses; il n'est pas possible d'en saisir la portée et le sens précis. Pour ce qui est des inscriptions datant du IIIe siècle de notre ère, relevées à l'est du Jourdain et dans des contrées avoisinantes, elles ne peuvent nous renseigner sur la signification du mot à l'époque apostolique. Elles disent d'ailleurs fort peu : les ἐπίσκοποι y formaient un collège qui prenait part à l'administration municipale. L'épigraphie ne paraît pas encore avoir établi que les épiscopes étaient des fonctionnaires chargés de la gestion des finances.

M. Réville[2] maintient néanmoins que le titre ἐπίσκοπος devait désigner pour les premiers chrétiens le censeur chargé du contrôle administratif sur les biens des églises et sur l'application des règles de l'association : pour donner un fondement à sa conjecture, il assimile l'épiscope à l'*épimélète*.

Dans les associations privées, comme dans les associations publiques, il y avait des ἐπιμεληταί ou curateurs (de ἐπιμελεῖσθαι, *curare*, prendre soin). Les documents épigraphiques et littéraires de l'antiquité grecque les mentionnent plus fréquemment. A Athènes, c'étaient des commissaires ayant dans leurs

1. Ce serait dans un sens analogue que Cicéron emploie ce nom, quand il écrit à Atticus, 7 : « Pompée veut que ce soit moi que la Campanie entière et le littoral aient pour *episcopus*. »

2. Réville, *O. c.*, p. 150 ss.

attributions la convocation de la tribu et l'exécution des décisions; chargés du contrôle, ils tenaient en main l'administration des biens communs. « C'était une charge régulière et permanente, mais dont les attributions un peu vagues se confondaient avec celles d'autres magistrats... Les mêmes fonctions semblent avoir été confiées à des magistrats qui portaient un titre différent ἐπίσκοποι, σύνδικοι (= défenseurs, avocats), λογισταί (= comptables, contrôleurs)[1]. »

Les témoignages de l'antiquité ne permettent pas d'affirmer avec certitude que les fonctions des épimélètes et des épiscopes fussent de même nature, ni qu'elles consistassent essentiellement en un contrôle administratif, s'exerçant soit sur les finances, soit sur l'application des règlements organiques ou des décrets. M. Foucart, dont on invoque l'autorité dans la matière, s'exprime avec plus de réserve; il écrit que les épimélètes ont des attributions *un peu vagues* et que *les mêmes fonctions semblent avoir été confiées à des magistrats qui portaient un titre différent;* il se garde d'assimiler simplement l'épiscope à l'épimélète.

Mais pourquoi prétendre trouver dans des documents complètement étrangers aux idées chrétiennes, le sens et la nature des institutions ecclésiastiques, principalement quand il existe sur elles des renseignements positifs dans la littérature chrétienne primitive?

Avant de faire le dépouillement des textes du premier siècle, rappelons que le mot ἐπίσκοπος n'était pas inconnu aux lecteurs grecs de l'Ancien Testament : son emploi, ainsi que celui des congénères ἐπισκοπή et ἐπισκοπεῖν, y est fréquent. Le verbe est souvent employé dans les Septante pour traduire l'hébreu פָּקַד, *fixer ses regards sur* quelqu'un ou quelque chose, de là, *visiter, surveiller, inspecter*, de là encore, par dérivation, *punir*, mais notamment, au sens causatif, *préposer*. Comme l'étymologie même du mot le fait supposer, l'idée dominante et commune reste toujours celle de surveillance, d'intendance, d'inspection, avec la nuance de charge, de fonction. S'agit-il de

1. Foucart, *Associations religieuses chez les Grecs,* Paris, 1873, p. 32.

Dieu, il exprime le gouvernement de l'univers, qui se manifeste soit par le jugement divin, soit par la providence générale, soit par la providence spéciale pour le peuple élu (Gen. L, 24, 25; Exod. III, 16; XIII, 19; Job VII, 18; X, 12; XXXI, 14, etc.; Prov. XXIX, 13; Isa. XXIII, 17) : Dieu « veille » sur toute créature, il « inspecte » les voies des bons et des méchants, il « visite » son peuple, il « punit » les impies, il « juge » les hommes au jour de sa « visite » selon leurs œuvres. Lorsqu'il est question des hommes, l'ἐπισκοπή consiste dans une intendance, une charge : Eléazar a l'intendance sur tout ce qui concerne le tabernacle (Nom. IV, 16); les chefs des tribus sont préposés au gouvernement : οὗτοι οἱ ἄρχοντες φυλῶν, οὗτοι οἱ παρεστηκότες ἐπὶ τῆς ἐπισκοπῆς (Nom. VII, 2).

Le titre ἐπίσκοπος est donné à des magistrats, à des officiers supérieurs, aux préfets, aux gouverneurs, aux chefs des troupes (Nom. XXXI, 14; coll. 4 Rois XI, 15); à Zébul, gouverneur de la ville, ἄρχων τῆς πόλεως, comme ἐπίσκοπος ou lieutenant d'Achimelech (Jug. IX, 28); aux lévites, inspecteurs des architectes qui réparent le temple (2 Chron. XXXIV, 12, 17); à des dignitaires nommés aussi ἐπιστάτης, ἄρχων, ἡγούμενος (1 Chron. IX, 17, 20; 2 Chron. XXXI, 12); aux gouverneurs établis par le roi Antiochus (1 Mach. I, 51); aux bons princes qu'Isaïe, au nom de Jéhova, promet à son peuple : « Je te donnerai des archontes, ἀρχοντάς, qui feront régner la paix et des gouverneurs, ἐπισκόπους, qui maintiendront la justice » (LX, 17). Dans cette prophétie, le parallélisme des deux membres fait voir que les ἐπίσκοποι sont des archontes, des chefs du peuple.

Ces nombreux exemples prouvent avec évidence que l'acception générale du terme dans la version grecque de l'Ancien Testament est celle de « préfet », de « gouverneur », de « chef ». Ne serait-ce pas à cause de cette signification que les premiers chrétiens de langue grecque donnèrent ce nom à un ordre de dignitaires ecclésiastiques, en opposition aux διάκονοι ou ministres inférieurs? Leurs ἐπίσκοποι seraient originellement leurs chefs religieux, plutôt que de simples administrateurs des finances.

Laissons parler les documents de la littérature chrétienne du premier siècle : c'est à eux à nous faire connaître le « surveillant » chrétien.

En premier lieu se présente la citation du psaume 108, faite par S. Pierre au cénacle : « Que son ἐπισκοπή passe à un autre. » (Act. I, 20). Dans la bouche du psalmiste, cette malédiction annonçait une mort prématurée qui mettrait fin au pouvoir dont son ennemi était revêtu : S. Pierre applique la citation au traître Judas, qui, par son suicide, a perdu son éminente fonction d'Apôtre. Un autre prendra sa place dans le collège des Douze et sera revêtu de la dignité de l'apostolat[1].

Dans le discours de Milet, que S. Paul adresse aux anciens de l'église d'Éphèse, nous lisons ces paroles : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis surveillants, ἐπισκόπους, pour gouverner, ποιμαίνειν, l'église du Seigneur acquise par son sang. » (Act. XX, 28). Soit qu'on prenne le mot surveillant comme nom commun, soit qu'on le considère comme titre propre aux chefs de la communauté chrétienne, toujours est-il que ces dignitaires ecclésiastiques sont « établis par l'Esprit-Saint », qu'ils sont les surveillants des fidèles, les pasteurs de leur troupeau, les recteurs de l'église du Seigneur. Le verbe ποιμαίνειν, *paître*, au figuré, exprime l'action de diriger, de gouverner. Ainsi les gouverneurs et les rois sont appelés les pasteurs des peuples. Ceux que l'Esprit-Saint a établis pour paître l'Église, ce sont les supérieurs ecclésiastiques qui ont reçu la mission de gouverner les fidèles. En écrivant aux Éphésiens, S. Paul nomme les pasteurs, ποιμένας, parmi les ministres chrétiens (IV, 11).

Mais, dira-t-on, ce discours se trouve relaté dans le livre des Actes, et tout en admettant l'exactitude de l'historien, on peut douter que chaque mot soit l'expression même de S. Paul : l'Apôtre a pu employer quelque mot équivalent au lieu de celui de surveillant. Cela est possible. Cependant il est à remarquer que, dans les Actes, le mot se rencontre une seule fois, c'est en cet endroit; et il y est placé dans la bouche de S. Paul, qui

1. Le substantif ἐπισκοπή a un sens différent dans la première épître de S. Pierre, II, 12 : « Ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς, *in die visitationis*, au jour de la visite » : c'est le jour où Dieu, par sa grâce, visitera les gentils en jetant un regard de bienveillance sur eux (σκοπεῖν ἐπί).

l'emploie aussi dans ses lettres. Il faut encore observer qu'ici-même, pour annoncer l'arrivée de ceux qu'il fait interpeller sous ce nom, l'historien se sert du mot « anciens ». On peut raisonnablement supposer que S. Luc a reproduit les termes mêmes de l'Apôtre. Du reste, quoi qu'il en soit de l'appellation employée par S. Paul, au moins avons-nous le témoignage d'un écrivain, son disciple et son compagnon, qui était à même de savoir si on pouvait, à l'époque où il se plaçait, qualifier les pasteurs des églises du nom de surveillants.

Quelle est la fonction de ces préfets ecclésiastiques? Ils sont chargés de la prédication et de l'enseignement de la doctrine évangélique. S. Paul prévoit que de leur sein même surgiront des hommes ravisseurs répandant autour d'eux l'hérésie et cherchant à se recruter des adhérents. C'est pourquoi il les exhorte à la vigilance par le souvenir de son propre exemple : jamais il n'a connu de fatigue, enseignant même en particulier dans les maisons. Il les met spécialement en garde contre la cupidité, source de bien des maux. Cette recommandation n'a pas trait à la probité dans l'administration de la caisse commune, mais elle vise la pureté d'intention requise dans l'exercice de leur ministère : ils ne peuvent pas prêcher pour s'enrichir, ni pour amasser des trésors; ils doivent enseigner avec un désintéressement complet comme l'Apôtre, qui n'a rien reçu, ni rien désiré de personne, ni or ni argent ni vêtement.

Dans l'adresse de son épître aux Philippiens, écrite de Rome durant sa première captivité, S. Paul salue, en même temps que la communauté, les surveillants et les diacres. Le style épistolaire à cette époque n'exigeait pas la mention des supérieurs ecclésiastiques; on s'adressait simplement à toute la communauté. Ainsi S. Paul écrit deux fois à l'église de Thessalonique et à celle de Corinthe, il écrit aux églises de Galatie, aux chrétiens de Rome, d'Éphèse, de Colosse, sans nommer dans l'adresse ni diacres ni anciens ni surveillants ni chefs quelconques. Il en est de même de l'épître de Clément : le salut y est envoyé d'église à église. Ignace envoie ses lettres directement aux églises d'Éphèse, de Magnésie, de Tralles, de Rome,

de Philadelphie, sans faire mention expresse dans la suscription de l'évêque, des prêtres et des diacres qui les dirigent. Polycarpe avec ses prêtres salue la communauté de Philippes et non les supérieurs. Le même usage s'observe dans le Martyre de S. Polycarpe et dans la lettre des églises de Lyon et de Vienne à celles d'Asie. Cependant toutes ces communautés avaient des supérieurs; S. Clément atteste l'existence des surveillants et des diacres dans toutes les églises apostoliques (44), et bien souvent les supérieurs sont nommés dans le corps même de ces lettres dont l'adresse ne contient pas leurs noms. Si donc les Apôtres dans leurs épîtres ne mentionnent ni anciens ni surveillants, ce n'est pas un motif pour nier leur existence.

Paul s'est départi une fois de cette coutume en faveur des surveillants et des diacres de l'église de Philippes. Il y aurait peut-être lieu de se demander quel en fut le motif. Devant l'absence d'explications autorisées de l'auteur ou de quelque témoin compétent, nous en sommes réduits à faire des conjectures. S. Jean Chrysostome *(Hom.* 1, 1 *in ep. ad Philip.)* soupçonnait que ces chefs s'étaient surtout mis en peine pour envoyer Épaphrodite à S. Paul avec le fonds de secours dont il est question dans la lettre (IV, 10-19). C'est une conjecture plausible; toutefois, on peut se demander pourquoi l'Apôtre ne leur en exprime pas plutôt sa reconnaissance explicitement avec les remerciements envoyés aux fidèles. On pourrait aussi bien supposer que ces supérieurs lui eussent plus spécialement adressé leurs hommages, soit par lettre, soit par l'entremise d'Épaphrodite, ou qu'il ressentît pour eux quelque affection spéciale.

Quoi qu'il en soit, ils devaient être des hommes d'autorité, des dignitaires, puisque leur collège mérite un souvenir spécial dans l'adresse : ce n'est pas individuellement, à cause de services rendus ou de qualités particulières que S. Paul les salue, c'est comme corps constitué, comme ministres de l'église.

Dans l'épître communément dite aux Éphésiens, S. Paul écrit (IV, 11) que le Christ « a fait les uns Apôtres, les autres prophètes, d'autres évangélistes, *d'autres pasteurs*, τοὺς δὲ ποιμένας, et docteurs ». Quelques destinataires que

l'on veuille assigner à cette lettre, c'est un fait général qui est là énoncé, et il se vérifie sans doute dans l'ensemble des églises fondées par S. Paul. Parmi les diverses classes de prédicateurs de la foi, il nomme les pasteurs. Ils se distinguent des autres en ce qu'ils ne sont pas itinérants, mais sédentaires. Les pasteurs en effet sont des recteurs locaux, qui ont un troupeau déterminé confié à leurs soins : ποίμνιον ἐν ὑμῖν; ils sont à la tête d'un groupe, d'une communauté. Quels sont-ils, sinon ceux « que l'Esprit-Saint a établis surveillants pour être pasteurs de l'église du Seigneur » (Act. XX, 28)? Ces pasteurs sont les surveillants.

Des données plus précises sur la nature de leurs fonctions nous sont fournies par les Pastorales. A son départ d'Éphèse, S. Paul y avait laissé son disciple Timothée pour veiller à la pureté de la doctrine et au maintien de la discipline; il lui écrit sa première lettre pour lui renouveler ses instructions. Voici celles qui concernent les surveillants : « Parole digne de foi, si quelqu'un ambitionne la fonction de surveillant, il désire une belle œuvre. Il faut donc que le surveillant soit irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, prudent, grave, hospitalier, capable d'enseigner, non porté à boire et à frapper, mais doux, ennemi des contestations, désintéressé, gouvernant bien sa propre maison, tenant ses enfants soumis en toute vertu, — celui qui ne sait présider à sa famille, comment prendra-t-il soin[1] de l'église de Dieu? — non néophyte de peur qu'enflé d'orgueil, il ne tombe dans la damnation du diable. Il faut aussi qu'il ait un bon témoignage des gens du dehors,

1. Ἐπιμελέομαι a le sens de *prendre soin*, de *veiller sur* : ce terme d'une signification si générale peut servir aussi à désigner l'action de l'autorité qui veille sur le bien commun. Il s'agit ici de la direction, du gouvernement de l'église, comme le fait bien voir la comparaison avec l'autorité du père de famille (προστῆναι). Cette association d'ἐπίσκοπος avec le verbe ἐπιμελεῖσθαι n'est pas une raison suffisante pour assimiler le surveillant à l'épimélète. Qui dira que le roi n'est qu'un gouverneur, parce que ce terme éveille l'idée de « gouverner », ou un curateur, parce qu'il « prend soin » des intérêts publics?

de peur qu'il ne tombe dans le mépris et dans les filets du diable. » (III, 1 ss.). Aussitôt l'auteur passe aux qualités requises pour le diaconat.

Ce sont les mêmes idées que l'Apôtre exprime à son autre disciple, Tite : « Je t'ai laissé en Crète avec la mission d'établir les choses qui manquent et de constituer des anciens dans les villes, comme je te l'ai ordonné : si quelqu'un est irréprochable, mari d'une seule femme, s'il a des enfants fidèles, à l'abri de toute accusation de libertinage et bien soumis. Car il importe que le surveillant soit sans reproche comme intendant de Dieu[1]; qu'il ne soit ni altier, ni colère, ni porté à boire et à frapper, ni avide de lucre, mais hospitalier, ami du bien, sage, juste,

1. Οἰκονόμος signifie etymologiquement *celui qui dirige, qui tient une maison,* de là *intendant, directeur, dispensateur.* Le sens du français « économe », employé qui a soin des dépenses d'une maison, est absolument étranger au terme grec. Ainsi dans l'Évangile de S. Luc XII, 42, Jésus dit : « Quel est le *dispensateur* fidèle et prudent que le Seigneur prépose à sa famille? » S. Paul lui-même se sert du mot, 1 Cor. IV, 1, 2 : « Que l'on nous estime comme des serviteurs du Christ et des *dispensateurs* des mystères de Dieu. On requiert d'un *dispensateur* qu'il soit fidèle. » Certes, l'Apôtre n'était ni contrôleur, ni financier, ni économe, ni préposé aux intérêts matériels : tel n'est pas le sens du mot; mais il est préposé aux mystères de Dieu pour en rendre les hommes participants. De même le surveillant est un lieutenant de Dieu, un chef spirituel préposé à son église, non pas un économe. Et S. Pierre de son côté, 1, IV, 10 : « Que tous ceux qui ont reçu un don en partage le mettent au service des autres, comme de bons *dispensateurs* de la grâce multiforme de Dieu » : il s'agit bien ici de censeurs, d'administrateurs financiers! S. Ignace explique parfaitement l'expression figurée : οἰκονόμος τοῦ θεοῦ : « Respectez l'évêque : car quiconque, est envoyé par le père de famille pour diriger sa maison, εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, doit être accueilli par nous comme celui-là même qui l'envoie; il est donc clair qu'il faut regarder l'évêque comme Notre-Seigneur lui-même. » (Éph. 6, 1). L'οἰκονόμος θεοῦ, c'est donc le lieutenant de Dieu, celui qui tient sa place dans l'église à la tête de son troupeau. « Le surveillant doit être irréprochable, parce qu'il est le lieutenant de Dieu : ἀνέγκλητος ὡς θεοῦ οἰκονόμος. » Les pastorales ne requièrent pas du surveillant qu'il soit juste et régulier dans ses comptes, parce qu'il est le trésorier de Dieu; mais elles exigent de lui une grande vertu, parce qu'il gouverne en lieu et place de Dieu.

saint, continent, fortement attaché aux vérités de la foi selon l'enseignement reçu, afin qu'il soit capable de prêcher la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs. » (I, 5-9).

C'est en ces termes que S. Paul, parlant à ses disciples délégués dans les églises pour en achever l'organisation et y assurer l'établissement de bons recteurs, leur expose les qualités requises dans ceux qui aspirent à ces fonctions. Comme les surveillants ont à diriger l'église et à tenir la place de Dieu, ils doivent être irréprochables, exempts de défauts graves et choquants, propres à enseigner la doctrine du salut; ils doivent posséder les vérités de la foi selon l'enseignement reçu et être à même de prêcher l'Évangile et de répondre victorieusement aux contraditions.

Ils ont une belle charge, καλόν ἔργον; c'est pourquoi ils seront irrépréhensibles. Leurs fonctions les mettent à la tête de la communauté. Elles sont si hautes que, pour un néophyte, il y a danger d'en être enflé d'orgueil. Il faut pour y être élevé, un homme parfait, jouissant aussi d'une bonne renommée auprès des concitoyens étrangers à la communauté. Sa famille même doit être exemplaire; des enfants mal élevés prouveraient contre le père. Comment! on n'est pas en état de bien conduire sa famille et on prétendrait gouverner l'église de Dieu! Les surveillants sont les intendants de Dieu, chargés de gouverner l'église en son nom; par conséquent ils sont « établis par l'Esprit-Saint pour gouverner l'église de Dieu », ils ont à « veiller sur eux-mêmes et sur le troupeau » confié à leurs soins. C'est en ces termes qu'autrefois S. Paul s'adressait à ces pasteurs d'Éphèse (Act. XX, 17, 28). Le modèle du surveillant c'est le père de famille qui régit bien sa maison; de même que le père exerce l'autorité sur sa famille, de même le surveillant prend soin de l'église et la gouverne, y tenant la place de Dieu à la tête des fidèles.

Les qualités requises et les vices redoutés sont des indices qui aident à reconnaître la nature de la charge, surtout quand on les considère à la lumière des autres données plus explicites et plus certaines. Ces défauts, contre lesquels les surveillants doivent être prémunis, ce ne sont pas seulement ceux auxquels les exposaient leurs fonctions, mais ceux-là aussi qui dans les

supérieurs ecclésiastiques sont particulièrement odieux et nuisibles aux fidèles. La vertu la plus solide est requise : S. Paul indique tant de qualités nécessaires et tant de vices rédhibitoires qu'il ne semble vouloir admettre que des modèles de perfection; son désir peut se résumer en ce mot principal par lequel il débute dans ses deux lettres et dont il fait ensuite le développement : « Que le surveillant soit irréprochable, ἀνεπίλημπτος, ἀνέγκλητος[1]. »

Il exige même une perfection plus que commune: si l'aspirant est marié,— ce qui était le cas le plus ordinaire en ces premières années de l'Église, où l'on n'avait pas encore eu le temps de former les jeunes gens à l'ombre du sanctuaire, mais où l'on prenait les chefs parmi tous les fidèles, — s'il est marié, il le doit être en premières noces[2]. C'est faire un choix et exclure

1. Petau (*Hierarch. eccl.*, III, 8, 13) remarque que « selon l'observation de Chrysostome, l'Apôtre ne demande que des vertus communes et ordinaires ». Ce n'est pas l'impression que nous éprouvons à la lecture de la lettre. Il faut noter que S. Paul n'a pas pour but d'écrire une théologie pastorale et ascétique pour les pasteurs, mais qu'il indique ceux qui doivent être résolument écartés dans le choix des supérieurs.

2. « Μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, *mari d'une seule femme* », I Tim, III, 2, 12 (coll. V, 9); Tite I, 6. Cette disposition limite et restreint le choix du candidat. Mais quel est précisément l'élément sur lequel porte l'intention du législateur : est-ce sur μιᾶς, *une* femme, ou sur ἄνδρα, époux? Veut-il imposer des hommes mariés, ou bien entend-il dire que, si l'on prend un homme marié, ce ne pourra jamais être celui qui a convolé en secondes noces? Il est évident que c'est sur le mot μιᾶς, *une*, mis en relief, et répété chaque fois, que l'auteur insiste.

Il est peu exact d'écrire, à propos de cette disposition, que les Pastorales « exigent que leurs conducteurs ecclésiastiques soient mariés » ! (Réville, *O. c.*, p. 298 note). Cette conclusion est contraire à l'esprit et aussi à la lettre du texte. Il n'est pas requis du candidat qu'il soit marié, mail il est requis qu'il n'ait pris femme qu'une fois : μιᾶς, une, une seule, est le mot principal. Pareillement seules ces veuves méritent d'être employées pour le service des églises, qui n'ont été mariées qu'une fois.

Sans examiner ici si le célibat ecclésiastique est d'institution apostolique, — peut-être y aurait-il lieu de faire une distinction entre les évêques et les prêtres, — il est permis de dire qu'on est mal venu d'arguer des Pastorales (Réville, *O. c.*, p. 299) pour le nier. S. Paul ne

une certaine catégorie, à savoir tous ceux qui ont convolé en secondes noces. Pourquoi requérir cette continence? On ne voit

dit rien de l'usage du mariage après l'ordination, parce qu'il n'a pas en vue de tracer des règles de conduite aux ordonnés, mais bien de dire à ses disciples quels candidats ils peuvent admettre aux ordres. « L'auteur des Pastorales attache une importance toute spéciale à la dignité de vie de famille », nous le voulons bien, mais ce n'est pas précisément « chez les conducteurs des églises », c'est plutôt chez ceux qui aspirent à le devenir. Il voit, à juste titre, une garantie des qualités du bon pasteur dans celui qui a été bon père de famille.

La doctrine de l'Apôtre est parfaitement constante dans les Pastorales et dans la première épître aux Corinthiens, VII. Le mariage est une bonne chose, mais l'état de virginité est meilleur; il serait désirable que tous les chrétiens observent le célibat à son exemple. C'est la doctrine évangélique (Mt. XIX, 10-12). Certainement, limiter le choix des recteurs et des diacres des églises au profit de ceux qui n'ont été mariés qu'une seule fois, ce n'est pas aller à l'encontre de la thèse qui établit la supériorité de l'état de célibat.

Les Pastorales disent que les femmes doivent se sauver par la procréation des enfants, évidemment dans l'hypothèse qu'elles soient mariées ou qu'elles se décident à embrasser l'état de mariage, comme elles en ont le droit. Elles se sauveront alors en accomplissant les devoirs de leur état, « à condition de demeurer fermes dans la foi, la charité, la sainteté et la sagesse ». Lorsque S. Paul veut que les jeunes veuves se marient, aient des enfants, dirigent leur maison, c'est pour enlever toute occasion de scandale, car quelques-unes, loin d'être fidèles à leur état, s'étaient faites les esclaves de satan. S'il veut leur mariage, c'est parce qu'elles le veulent d'abord : « Elles veulent se marier... Je veux donc (à la suite d'une triste expérience) que les jeunes prennent un mari. » Cela est conforme à ses autres paroles : « Si (les non-mariés) ne vivent pas dans la continence, qu'ils se marient, car il vaut mieux se marier que brûler. » (I, Cor. VII, 9). L'auteur des Pastorales ne repousse aucunement les femmes qui renoncent au mariage parce que le célibat leur paraît plus saint, mais il redoute pour les jeunes les écarts de conduite : en supérieur expérimenté et prudent, il trace des règles sages d'après lesquelles son délégué se conduira, dans la généralité des cas, pour l'ensemble des jeunes veuves. Il indique une réforme à faire, c'est vrai, mais celle-ci suppose précisément que la virginité est un état plus parfait, auquel les âmes d'élite seules doivent aspirer.

Un autre motif encore, bien grave, le déterminait à montrer en pratique la sainteté du mariage : de faux docteurs commençaient à condamner le mariage (I Tim. IV, 3).

pas de motif pour l'imposer à un économe, à un contrôleur, à un administrateur financier. Mais il convient d'exiger une perfection plus que commune de ceux qui doivent « comme lieutenants de Dieu », ne s'occuper que des affaires de Dieu et de la conduite de son Église (cfr. 1 Cor. VII, 32, 34, 35), de ceux qui se consacrent à la direction des fidèles dans la voie du salut et de la perfection.

L'Apôtre insiste aussi dans ses recommandations sur le désintéressement, l'hospitalité et la douceur dans les relations avec le prochain : ce n'est pas seulement aux administrateurs et aux censeurs que l'on demande de n'être ni avares, ni avides de gain, ni durs, ni violents; tous les supérieurs doivent être exempts de ces défauts. Jésus, dans son enseignement évangélique, et à sa suite les Apôtres et les Pères de l'Église recommandent à tous les fidèles le détachement des biens de ce monde et les exhortent à extirper de leur cœur toute idée d'avarice (Mt. V, 3; VI, 19, 24 ss ; X, 8-10; XIX, 21 ss.; Lc. XII, 15; 1 Cor. V, 10, 11; VI, 10; Éph. V, 3, 5; Col. III, 5; 1 Tim.VI, 5-10, 17-19; Hébr. XIII, 5; Polyc. 2, 2; 4, 1; etc.). L'hospitalité était une vertu bien chère aux premiers chrétiens; il convenait à leurs chefs d'en donner l'exemple. Pour la douceur, il suffit de rappeler la parole du divin Maître : « Apprenez de moi, parce que je suis doux et humble de cœur. » (Mt. XI, 29). Cette qualité est nécessaire à tout supérieur; elle semble surtout désirable dans le maître qui enseigne.

Mais il y a un point important à observer : les surveillants doivent être capables d'enseigner, ils doivent être instruits dans la saine doctrine et posséder les vérités de la foi selon l'enseignement reçu, afin de pouvoir prêcher la doctrine du salut et réfuter les contraditeurs. Sans doute, ils ont d'autres occupations encore; ils doivent veiller sur leur troupeau, exercer les fonctions régulières du gouvernement spirituel dans l'Église de Dieu, puisqu'ils sont préposés à des communautés déjà organisées; sous ce rapport leurs fonctions sont différentes, au moins en partie, de celles des Apôtres et des missionnaires qui vont répandre l'Évangile et fonder de nouvelles églises.

Mais au moins cette charge de l'enseignement n'est-elle pas

nouvellement acquise au surveillant, par substitution à la complète liberté d'enseignement par tous et notamment par les charismés?

Qui s'en douterait en lisant les Pastorales? Elles parlent du surveillant prédicateur comme d'une chose qui va de soi. On ne s'aperçoit pas d'un effort quelconque pour introduire l'enseignement dans ses fonctions. L'auteur ne se met pas en peine d'imposer une innovation ou de la motiver par de longues considérations; il demande de la même façon les qualités nécessaires à l'enseignement et au gouvernement.

Dans l'épître à Tite, c'est une occasion spéciale, le danger que font courir à la pureté de la foi les faux docteurs, et nullement la substitution à des maîtres charismés, qui amène la recommandation de prendre des recteurs aptes à la prédication. Les conseils sont donnés en vue d'un état de choses existant et connu des destinataires. L'Apôtre n'a pas besoin de décrire les fonctions des ministres; il lui suffit d'insister sur le besoin d'en choisir de bons et de vertueux. Il n'y a pas trace de changements introduits dans la discipline ou dans l'organisation : dès l'origine les surveillants ont eu la prédication dans leurs attributions.

Les surveillants connus de S. Pierre ne sont pas différents de ceux des communautés de S. Paul. Dans sa première épître, le chef des Apôtres exhorte les anciens des églises à paître le troupeau de Dieu confié à leurs soins, à être des surveillants, ἐπισκοποῦντες, s'acquittant de leur office, non pas par contrainte, mais de bon cœur, non pas par esprit de lucre, mais avec une intention pure (V, 2). Paître le troupeau de Dieu et être surveillant, c'est tout un; encore une fois, les surveillants sont les pasteurs préposés par Dieu à la garde de son troupeau. Voilà pourquoi Pierre dans le contexte, appelle le Seigneur lui-même « chef des pasteurs, ἀρχιποίμην »; et en un autre endroit « le pasteur et le surveillant des âmes des fidèles, τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν » (II, 25); tant il est certain que « pasteur des âmes » et « surveillant des âmes » sont des expressions synonymes. Comme les chefs des communautés sont les pasteurs du

troupeau sous le Christ pasteur suprême des âmes, de même ils sont les surveillants des communautés sous le Christ surveillant suprême des âmes. Appeler le Christ le surveillant des âmes, c'est montrer que le ministre qui porte ce titre dans l'Église est son représentant visible : ce surveillant est l'intendant de Dieu, selon l'expression de S. Paul (Tit. I, 7).

Non moins précieux ni moins important est le témoignage fourni par la lettre de S. Clément : non seulement elle nous renseigne sur l'organisation contemporaine des églises de Corinthe et de Rome, mais de plus, elle atteste et certifie l'origine apostolique du gouvernement et de la hiérarchie dans l'Église.

Le but général de l'épître est de ramener la paix dans cette antique église de Corinthe profondément troublée par des luttes intestines, par la sédition contre les chefs légitimement constitués. Pour mieux saisir et la nature des dissensions et l'argumentation de l'auteur il est indispensable de donner de larges extraits. Il est d'ailleurs plus important de laisser parler les témoins du premier siècle que de prodiguer les réflexions personnelles.

L'auteur poussé par son but, insiste longuement sur la nécessité de la soumission, parce que l'ordre n'est qu'à ce prix (20-44). Il s'arrête à divers spectacles de la nature et de la société pour y trouver des images de l'ordre que la soumission aux lois divines doit produire dans l'Église. La création entière, cieux et terre, est un modèle parfait d'harmonie et d'unité : elle proclame la sagesse du Créateur et jamais ne s'écarte de ses lois (20, 33). Dans la religion règne aussi la plus belle unité de biens spirituels : le gage certain de leur possession est la conformité à la volonté divine (31-34). La constitution de l'armée romaine est un exemple frappant de la nécessité de l'ordre; elle n'est invincible qu'à cause de la grande loi de la subordination des pouvoirs; chacun y tient son rang depuis les chefs jusqu'aux soldats (37, 1-4).

Du corps moral l'auteur descend au corps humain, où l'harmonie et la conservation résultent de la diversité des fonctions[1].

1. Cette comparaison avait déjà été développée par S. Paul dans sa

Cette analogie est aussitôt appliquée à l'Église (38) qui, par sa constitution intime, est le corps du Christ (cfr. 46); tous ses membres sont unis dans la communion des saints; chacun est tenu de mettre à la disposition de son prochain les grâces et les talents qui lui sont échus en partage : tout don est accordé par Dieu en vue du bien commun[1]. En un mot, dans cette première partie de sa lettre, S. Clément enseigne qu'il faut de l'ordre en toutes choses, donc aussi dans l'Église, et que la soumission à la volonté de Dieu est une condition nécessaire pour posséder la vie de la grâce.

Aussitôt il en dégage cette grande conclusion : « Puisque tout cela nous est si bien connu et qu'il nous a même été donné de connaître (par la foi) les profondeurs de la science divine, il est de notre devoir de faire avec ordre toute chose que le Maître prescrit d'accomplir à des temps déterminés. » (40, 1).

Cette transition lui permet d'aborder directement son sujet : la volonté positive de Dieu touchant l'organisation de son culte. Toutefois, avant d'appliquer ses principes d'ordre et de soumission au culte de Dieu dans le Nouveau Testament, il commence par montrer ce que Dieu avait fait déjà dans l'Ancien pour son culte. « Il a ordonné que les offrandes et les cérémonies sacrées s'accomplissent, et cela non pas au hasard et sans ordre, mais à des temps et à des heures fixes. Où et par qui il veut que ce service soit fait, Lui-même l'a établi dans sa volonté suprême, afin que tout se fasse saintement, parfaitement et par là-même d'une manière agréable à sa volonté. Ceux donc qui font leurs offrandes aux temps prescrits sont bienvenus et bienheureux; en se conformant aux ordres du Maître, ils ne peuvent mal faire. Car des fonctions liturgiques particulières ont été attribuées au grand-prêtre; une place spéciale a été assignée aux prêtres; des services propres incombent aux lévites; l'homme du peuple n'est tenu que par des préceptes qui concernent les laïcs. » (40). Ici l'auteur s'interrompt pour insérer une exhortation adaptée aux

première lettre à la même église et ailleurs encore : 1 Cor. X, 17; XII, 12 ss.; Rom. XII, 4, 5; Éph. IV, 16; Col. II, 19.

1. Cf. 1 Cor. XII-XIV, notamment XII, 7; XIV, 3, 4, 12; 1 Pier. IV, 10.

circonstances présentes; elle vient naturellement se placer sous sa plume sous forme d'épiphonème : « Que chacun de nous, frères, rende grâces à Dieu dans son rang propre et conserve sa conscience pure, évitant de sortir de la règle assignée à son ministère et gardant la modestie. » Il reprend bientôt la comparaison tirée de la Loi mosaïque. « Ce n'est pas en tout lieu, frères, que s'offrent les sacrifices soit perpétuels, soit de demande, soit d'expiation pour les péchés et les manquements, mais à Jérusalem seulement, et là-même ce n'est pas en un endroit quelconque, mais à l'intérieur du temple, à l'autel, que se fait le sacrifice, après un examen minutieux de la victime par le grand-prêtre et les ministres du culte susmentionnés. Quiconque fait quelque chose à l'encontre du bon vouloir divin est puni de mort. Vous le voyez, frères, plus est grande la connaissance dont nous avons été jugés dignes, plus est grave le danger auquel nous sommes exposés (si nous violons la loi reçue[1]). » (41).

Alors commence l'exposé de l'institution divine du gouvernement ecclésiastique. Avant de suivre l'auteur dans le développement de sa thèse, il est nécessaire de nous arrêter un moment à la preuve d'analogie tirée de l'Ancien Testament, qui est à ses yeux la préparation du Nouveau. Les dispositions de la loi divine positive retracées dans ces chapitres 40 et 41 sont celles de l'Ancienne Loi et nullement celles de la Loi Nouvelle; elles ne nous décrivent pas encore directement le ministère chrétien. A cet égard le doute n'est pas possible. Clément parle des sacrifices mosaïques (40, 2, 3). Dieu a ordonné les sacrifices et les

1. Ce n'est pas le danger d'enfreindre la loi qui augmente avec la connaissance, bien au contraire; mais avec la connaissance augmente le danger d'encourir une peine plus grave, si on viole la loi. Puisque la science est plus grande, la transgression devient moins fréquente, abstraction faite de la passion ou à égalité de conditions. Le *danger de la peine* est plus grand en ce sens que le châtiment qui menace le violateur est plus grand, parce que celui-ci est plus coupable : l'expression « vous le voyez » appelle l'attention sur la chose qui vient d'être exprimée, à savoir sur la gravité de la punition, mais non sur son imminence. Le compte à rendre sera rigoureux en proportion des lumières reçues; et c'est justice.

cérémonies, le temps et l'heure, l'endroit et les ministres; or, si cela est vrai pour le code lévitique, ce ne l'est pas, dans cette mesure du moins, pour le ministère chrétien. La mention des grand-prêtre, prêtres et lévites de Jérusalem et de son temple, de la diversité des sacrifices, de la peine de mort comminée contre les violateurs du rituel, tout nous reporte au sacerdoce juif. La distinction d'un triple ordre dans la hiérarchie de l'Ancien Testament ne peut donc être transportée ainsi tout simplement dans le Nouveau; il n'y a pas d'argument concluant à déduire de ces expressions de l'épître en faveur du triple ordre de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat dans l'Église. Non seulement tout le contexte, mais les termes mêmes de l'auteur désignent le sacerdoce juif. « On offre à Jérusalem, au temple, à l'autel, lorsque la victime a été examinée par le grand-prêtre et les ministres du culte *susmentionnés* »; ainsi le grand-prêtre, les prêtres et les lévites, dont il vient d'être fait mention (40, 5) sont ceux du temple de Jérusalem. Le mot ἱερεῖς n'est d'ailleurs jamais appliqué aux anciens de l'Église, ni aux surveillants, dans la littérature du premier siècle.

Toutefois on remarquera que S. Clément transporte dans la religion chrétienne la subordination des pouvoirs et la distinction entre la hiérarchie et le peuple, car il ajoute immédiatement en s'adressant aux fidèles de Corinthe : « Que chacun de nous, frères, rende grâces à Dieu dans son rang propre,... et se garde de sortir de la règle déterminée pour son ordre. »

Un pareil rapprochement serait dérisoire si dans l'Église tous étaient sur un pied d'égalité parfaite. Ce qui se dégage donc avec certitude du raisonnement de l'auteur, c'est l'existence de recteurs divinement établis et d'une organisation ecclésiastique. Dieu a institué, — de quelle façon, nous l'apprendrons à l'instant de l'écrivain lui-même, — Dieu a institué des ministres pour son culte légitime. Tous les disciples du Christ doivent garder leur rang; déroger à l'ordre existant, c'est se révolter contre la volonté de Dieu. Dieu a institué un ministère sacré : voilà le point précis de la comparaison. Dieu veut être honoré de la façon qu'Il a révélée et Il s'est choisi une classe d'hommes qui ont pour mission de présider à son culte, qui seuls en sont les ministres légitimes.

Quelle est la hiérarchie chrétienne? Quels en sont les degrés? Quels sont ses titres authentiques? Quelle est son origine?

Après avoir établi la nécessité d'une bonne organisation, par le principe moral de l'ordre et par l'analogie des institutions de l'Ancien Testament, S. Clément décrit la mission et l'œuvre des Apôtres, fondateurs de la religion chrétienne. « Les Apôtres, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, nous apportèrent l'Évangile; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ est donc l'envoyé de Dieu, les Apôtres sont ceux du Christ : l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu. Après avoir donc reçu leurs instructions, et après avoir été confirmés par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pleins de foi en la parole de Dieu, ils s'en allèrent avec la conviction donnée par l'Esprit-Saint, porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. Prêchant donc dans les bourgs et les villes, ils établirent leurs prémices (c'est-à-dire leurs premiers disciples), après les avoir éprouvés par l'Esprit, surveillants et diacres des futurs fidèles. Et ce n'était pas une nouveauté; car depuis longtemps les surveillants et les diacres avaient été l'objet d'une prédiction. En effet, l'Écriture dit quelque part : J'établirai leurs surveillants en justice et leurs ministres en fidélité[1] (c'est-à-dire, je leur donnerai des surveillants justes et des ministres fidèles). Et quoi d'étonnant si (les Apôtres) à qui cette œuvre a été confiée par Dieu dans le Christ, ont établi ceux que je viens de dire[2]? »

1. S. Clément cite de mémoire un passage d'Isaïe, LX, 17 : « L'Écriture dit *quelque part* »; il y trouve la prédiction de l'institution des surveillants et des diacres. Il le cite très librement pour l'adapter mieux à sa thèse, remplaçant les noms ἄρχοντάς et ἐπισκόπους par ceux d' ἐπισκόπους et διακόνους. « Je ferai, dit Isaïe au nom de Jéhova, vos magistrats paix et vos préfets justice », c'est-à-dire, je vous donnerai des magistrats probes et intègres; il n'y aura plus ni oppression, ni injustice. Le prophète au sens littéral annonce l'état heureux du peuple dans la Jérusalem restaurée, sous un gouvernement de paix et de justice. S. Irénée fait la même application de la parole d'Isaïe au ministère chrétien, en ayant soin de citer textuellement selon les Septante (*Adv. Hær.*, IV, 26, 5).

2. 42, 1. Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ

Le ton de l'auteur est très solennel : car ces principes qui posent le fondement de la hiérarchie et sa légitimité, de même que ceux qui établissent le mode de succession régulier et permanent dans la hiérarchie (44), sont la partie principale et définitive de la lettre. Le fondement de la hiérarchie est constitué par l'autorité et la mission divines des Apôtres. Le droit divin dans l'Église ne peut être exprimé plus clairement : l'écrivain s'y arrête, le développe avec emphase, se répète et multiplie les particules logiques; il se plaît à décrire les prérogatives dont les Apôtres ont été gratifiées en vue de l'accomplissement de leur mission. Jésus-Christ, à qui tout pouvoir a été donné par Dieu, a confié son Évangile et son œuvre à ses Apôtres, ses plénipotentiaires. Par conséquent l'organisation donnée par les Apôtres aux églises est légitime.

Comment les Apôtres se sont-ils acquittés de leur mission divine? Ils s'en vont prêcher partout l'Évangile et ils organisent l'Église naissante : « ils instituent leurs premiers convertis surveillants et diacres de ceux qui devaient croire ensuite. » « Chargés de cette œuvre par Dieu dans le Christ », et cette œuvre est l'évangélisation et la fondation de l'Église, « ils ont établi les (ministres) susnommés. » Il n'y a pas de christianisme, pas d'Église du Christ sans l'organisation hiérarchique. Tel est le témoignage clair et formel de l'église de Rome dès la fin du premier siècle. Il est donc à l'abri de toute contestation que la conscience chrétienne fondait alors l'autorité du ministère chré-

Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. 2. Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ · ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ. 3. Παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι. 4. Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. 5. Καὶ τοῦτο οὐ καινῶς · ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. Οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή · Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει. 43, 1. Καὶ τί θαυμαστόν, εἰ οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες παρὰ θεοῦ ἔργον τοιοῦτο κατέστησαν τοὺς προειρημένους;

tien uniquement sur son institution par les Apôtres mandataires du Christ, et cela avec évidence et certitude.

Dès son origine, la constitution de l'Église est définitive, fixe et uniforme : son gouvernement comprend, outre les Apôtres fondateurs, les surveillants et les diacres institués par eux et préposés aux églises particulières.

Ou bien il faut nier l'autorité du document, ou bien il faut admettre que les Apôtres ont reçu du Christ la mission de fonder l'Église et son gouvernement, d'instituer la hiérarchie, et qu'ils ont accompli leur mission. Or ce serait fuir la vérité que de récuser le témoignage de cette épître, document public écrit trente ans seulement après la mort des Apôtres Pierre et Paul, et dont l'auteur, pour nous servir des expressions de S. Irénée, avait « encore la voix des Apôtres dans ses oreilles et leurs actes sous ses yeux », d'autant plus qu'« il n'était pas seul à en témoigner, car autour de lui bien d'autres étaient encore en vie, qui avaient reçu l'enseignement de la bouche des Apôtres » *(Adv. Hær.* III, 3, 3).

S. Clément trouve une confirmation de sa doctrine dans une parole de l'Écriture sainte, qu'il considère comme une prédiction de l'institution divine du ministère chrétien. On peut trouver cet argument assez faible; mais il serait absurde de prétendre infirmer pour cela en quoi que ce soit son témoignage formel touchant le fait historique contemporain. Au contraire, cette allégation suppose la vérité du fait, qu'il cherche encore à confirmer par ailleurs : il fallait s'attendre à sa réalisation, puisqu'il était prédit. On ne parle de l'accomplissement d'une prédiction qu'à l'occasion d'un fait avéré et certain.

D'ailleurs cette citation de l'Écriture n'est pas à négliger : elle prouve que les surveillants et les diacres sont, aux yeux des chrétiens à la fin du premier siècle, des ministres revêtus d'autorité, des supérieurs ecclésiastiques. En effet la parole d'Isaïe au sens littéral a trait aux princes, aux préfets, aux magistrats : son application aux surveillants chrétiens n'était possible que dans le cas où ceux-ci fussent considérés comme préfets et recteurs des communautés.

Mais ce n'était pas tout de poser le fondement et de montrer

l'institution apostolique et divine des surveillants et des diacres; il restait encore à établir le principe de la succession dans la hiérarchie, à déterminer comment les Apôtres avaient assuré la stabilité du gouvernement ecclésiastique. Car parmi les pasteurs de l'église de Corinthe, il n'en restait à cette date qu'un petit nombre de ceux qui avaient été ordonnés par les Apôtres eux-mêmes; quels étaient les titres des autres à la direction?

Une nouvelle comparaison tirée de l'Ancien Testament amène l'exposition de la théorie de la succession. Selon ce que nous apprennent les livres de Moïse, Dieu lui-même avait fait choix d'une tribu, d'une famille pour lui confier le service divin et la direction de son culte. Après avoir énoncé de nouveau, comme transition, l'institution apostolico-divine du double ordre des surveillants et des diacres, Clément fait le récit de la verge d'Aaron fleurissant et portant des fruits dans le tabernacle, tandis que les verges des autres tribus y demeuraient stériles. Par ce miracle, Dieu a manifesté en face de tout le peuple, à l'occasion de la compétition des tribus, le choix qu'il avait fait de la famille d'Aaron pour le sacerdoce; désormais l'ordre était assuré, car « Il fit ainsi pour prévenir tout désordre en Israël » (43, 6).

Aussitôt l'auteur fait l'application de cet événement au ministère chrétien; il établit le principe de sa propagation et les conditions d'authenticité auxquelles on reconnaîtra les pasteurs légitimes : « Ainsi nos Apôtres savaient par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait lutte au sujet de la dignité de la surveillance[1]. C'est pourquoi, doués d'une prescience parfaite,

1. «Ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς : Il y aura dispute pour l'autorité de la surveillance.» « La surveillance », c'est l'office du surveillant; « le nom », comme le contexte l'indique, signifie la dignité, l'autorité. S. Clément observe donc que les Apôtres, instruits par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ont prévu que, dans la suite des temps, la dignité de surveillant serait en butte aux attaques. C'était le cas à Corinthe où les fidèles avaient chassé les surveillants. C'est pourquoi il pose en principe que ces pasteurs sont légitimes et investis d'une autorité divine qui ont été institués par les Apôtres ou leurs successeurs.

Il ne semble pas qu'il y ait à mettre en parallèle avec cette parole (cfr. Funk, *Op. Patr. Apost.* ad h. l.), celle de Tertullien : «(Episcopatus) Æmulatio schismatum mater est. » *(De Bapt.*, 17). En effet,

ils instituèrent les susdits (les surveillants et les diacres), et ensuite ils établirent en règle[1] qu'à leur mort d'autres hommes

l'ἐπισκοπή de la lettre de S. Clément n'est pas l'*episcopatus* de Tertullien, c'est la fonction de surveillant ou d'ancien; ensuite il ne s'agit pas à Corinthe de rivalité entre divers compétiteurs briguant une même charge, mais bien d'un cas d'insubordination des fidèles envers l'autorité constituée; toute la lettre le prouve. Les Corinthiens avaient renvoyé les surveillants : voilà la dispute, la querelle prévue par les Apôtres. Pour y porter remède, ceux-ci ne se sont pas contentés d'établir eux-mêmes des pasteurs à la tête des églises; ils ont eu soin en outre d'assurer leur propre succession, en transmettant à certains disciples, leur pouvoir et leur mission apostoliques, nécessaires pour établir les surveillants. — D'autre part, il est loin d'être sûr que Tertullien parle de la rivalité pour l'épiscopat. Il semble bien que le mot *episcopatus* appartient à la phrase précédente et qu'il faut lire simplement : « Æmulatio schismatum mater est : l'ambition produit des déchirements. » Cette leçon se recommande absolument du contexte, où il n'est pas fait la moindre allusion à des compétitions pour l'épiscopat; en réalité, il s'agit de l'administration du baptême, réservée habituellement aux ministres du culte et principalement au chef, à l'évêque, permise en cas de nécessité seulement à tous les fidèles. A ce propos, Tertullien recommande aux laïcs de ne pas usurper les droits des ministres du culte : « l'usurpation des fonctions produit des troubles. » Voici l'ensemble du contexte : « Dandi quidem (Baptismum) habet jus summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi non tamen sine episcopi auctoritate propter Ecclesiæ honorem. Quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laïcis jus est... Proinde et Baptismus æque Dei census ab omnibus exerceri potest : sed quanto magis laïcis disciplina verecundiæ et modestiæ incumbit, cum ea majoribus competat, ne sibi assumant dicatum episcopis officium episcopatus (que les laïcs n'usurpent pas la charge de l'épiscopat propre aux évêques). Æmulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus Apostolus, sed non omnia expedire. Sufficiat scilicet in necessitatibus ut utaris, sicubi aut loci, aut temporis, aut personæ conditio compellit. »

Maintenons donc, si l'on veut, le parallèle des mots de Clément et de Tertullien : ils ne disent pas qu'il y aura des compétitions pour l'épiscopat, mais bien qu'il se trouvera des hommes pour méconnaître les droits de la hiérarchie ecclésiastique !

1. Ἐπινομή offre des variantes occasionnées par son obscurité : les commentateurs préconisent diverses corrections, mais elles ne rendent pas le sens plus clair. Ce substantif est dérivé de ἐπινέμω et signifie « distribution », « partage ». Peut-être pourrait-on le faire dériver de νόμος= loi, et lui attribuer ainsi le sens de « disposition, règle, précepte ».

éprouvés reprissent leur ministère. En conséquence ceux qui furent établis par eux (par les Apôtres) ou ensuite par les autres hommes illustres, avec l'assentiment de toute l'église, et qui ont accompli sans reproche leur fonction auprès du troupeau du Christ, modestement, paisiblement et dignement, et qui depuis longtemps ont reçu de tous un excellent témoignage, ceux-là, il n'est pas juste, à notre jugement, de les destituer de leur fonction. Oui, nous commettrions un grand péché, en destituant de leur surveillance, ceux qui ont offert les dons d'une manière irréprochable et sainte. Bienheureux les anciens qui ont déjà achevé leur carrière et qui ont eu une fin pleine de mérites et de perfection! Ils ne redoutent pas en effet qu'on les chasse de la place qui leur revient. Nous voyons, en effet, que vous en avez éloigné quelques-uns qui gouvernaient bien, de l'office honorable dont ils avaient été régulièrement investis[1]. » (44).

Dans sa transmission, comme dans son origine première, le ministère chrétien repose uniquement sur l'autorité des Apôtres, envoyés par le Christ et par Dieu. Les Apôtres avaient

Ce sens, demandé par le contexte, paraît définitivement établi par la très ancienne traduction latine, récemment retrouvée et publiée par D. Germain Morin (*Anecdota Maredsolana*, t. II) : « postquam *legem dederunt*. »

1. 44, 1. Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. 2. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. 3. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας. 4. Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. 5. Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν· οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται, μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου. 6. Ὁρῶμεν γάρ, ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας.

partout établi des recteurs, et la légitimité de ceux-ci était manifeste. Mais il restait à déterminer comment à la mort des Apôtres se ferait l'institution des dignitaires dans les églises. A Corinthe, à la fin du premier siècle, il y avait des surveillants institués par les Apôtres, et d'autres institués depuis leur mort. On pouvait distinguer cette double catégorie et se demander si leur autorité était égale. A cette intention, S. Clément a soin d'expliquer comment la transmission du pouvoir apostolique a été assurée, si bien que les surveillants de création plus récente sont des chefs légitimes au même titre que leurs collègues établis par les Apôtres fondateurs.

Voici ce que firent les Apôtres, en hommes sages et prévoyants éclairés par Jésus lui-même. D'une part, ils ordonnèrent des surveillants et des diacres dans chaque église, et d'autre part, pour affermir leur œuvre, ils voulurent qu'à leur mort, d'autres hommes éprouvés leur succédassent dans leur ministère apostolique. Ces successeurs des Apôtres, ayant recueilli leur pouvoir, établirent à leur tour des surveillants et des diacres dans les églises : parmi les surveillants, les uns sont donc établis par les Apôtres : καταστα θέντες ὑπ' ἐκείνων, les autres sont établis dans la suite par ces hommes illustres, successeurs des Apôtres : ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν. S'assurer des successeurs dans leurs propres fonctions, tel est l'objet de la disposition prise ultérieurement par les Apôtres : en vertu de leur pouvoir et de leur mission divine, ils avaient pourvu les églises de ministres, mais avant de mourir, ils eurent soin de transmettre le même pouvoir, la même mission à d'autres, chargés à leur tour d'établir dans les églises des surveillants et des diacres. Les noms de deux de ces hommes illustres nous ont été conservés par les épîtres pastorales de S. Paul : ce sont ceux de Tite et de Timothée.

Ainsi, le sujet grammatical de κοιμηθῶσιν est le même que celui de κατέστησαν et ἔδωκαν, à savoir les Apôtres, sinon il était nécessaire de l'exprimer. C'est aux Apôtres aussi que se rapporte le pronom αὐτῶν. Ce sens est indiqué par la construction de la phrase et réclamé par le contexte. Aucune importance n'est attachée à la mort des surveillants et des diacres, mais

l'attention se concentre tout entière sur la mort des Apôtres, qui viennent d'être proclamés la source de toute puissance et de toute autorité dans l'Église. Ensuite, les Apôtres, après l'institution des surveillants et des diacres, n'avaient plus à faire une loi ultérieure pour dire qu'il fallait combler les vides faits par la mort parmi ces ministres; cette organisation était durable de sa nature. En outre, pourquoi parler du remplacement des pasteurs? Il fallait bien plutôt songer à multiplier leur nombre suivant les besoins naissants de la fondation de nouvelles églises et de l'accroissement du nombre des fidèles dans les communautés déjà organisées.

La lettre permet aussi de déterminer la nature des fonctions des surveillants. Ils remplissent une λειτουργία, qui leur a été confiée pour le bien du troupeau du Christ Leur fonction consiste à « présenter les offrandes », προσενεγκόντες τὰ δῶρα : il s'agit ici de l'action d'offrir l'Eucharistie à Dieu, car le verbe προσφέρειν a le sens d'offrir[1] et « les dons » sont les éléments eucharistiques[2].

L'Eucharistie, dès le premier jour centre du culte chrétien, a un caractère sacré et éminemment religieux. Ceux donc qui sont chargés de faire la présentation des offrandes ne sont pas des administrateurs financiers, mais des ministres du culte. Institués pour le bien du troupeau du Christ, τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χρίστου, ils le gouvernent, πολιτευομένοι, ils en sont les pasteurs.

Il faut ajouter un mot touchant leur destitution. Les Corinthiens avaient chassé leurs surveillants : mais « c'est une injustice, un péché grave, de destituer ainsi ces dignitaires de leur fonction ». La gravité de la faute commise ressort principale-

1. Dans le ch. 40 le substantif προσφορά est employé deux fois, et dans le ch. 41 le verbe προσφέρειν trois fois, pour signifier les *sacrifices* du temple de Jérusalem.

2. D'après Lightfoot cette offrande consistait dans la présidence aux prières et aux actions de grâces de l'assemblée, dans la présentation à Dieu des aumônes et dans la demande de sa bénédiction au nom de tous. A supposer que la fonction du surveillant dans la célébration de l'Eucharistie n'eût pas d'autre raison d'être, ce que nous ne pouvons admettre, elle n'en resterait pas moins une fonction liturgique.

ment de l'institution des ministres par les Apôtres, conformément à la volonté de Dieu et de Jésus-Christ. Cependant à cette considération principale, la lettre en ajoute d'autres d'ordre secondaire, pour faire sentir encore mieux l'injustice et la folie de la sédition. Ces surveillants chassés n'ont été institués qu'avec l'approbation de la communauté entière, ils se sont acquittés d'une manière parfaite de leur office, si bien que tous les fidèles en tout temps ont rendu témoignage à leur vertu. Les coupables n'ont donc pas la moindre excuse à faire valoir. C'est s'abuser que de prétendre conclure de là que la lettre reconnaît aux fidèles le droit de juger les surveillants et de les démettre dans la supposition qu'ils s'acquittent mal de leurs devoirs. Le droit de destitution est connexe de sa nature avec le droit d'institution. Le motif fondamental de la sujétion des fidèles c'est l'institution des recteurs par les Apôtres, agissant comme mandataires du Christ. Les chrétiens doivent « céder non à des hommes, mais à la volonté de Dieu : μὴ ἡμῖν ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ » (56, 1; coll. 54; 58, 1, 2; 59, 1).

L'épître de l'église de Rome à celle de Corinthe non seulement atteste l'existence de la hiérarchie et l'uniformité de la constitution dans les églises primitives, mais encore elle rattache à Dieu, au Christ et aux Apôtres l'origine de l'organisation ecclésiastique, réfutant ainsi à l'avance tous les systèmes protestants et rationalistes.

Les surveillants se trouvent également mentionnés avec les diacres dans la *Doctrine des douze Apôtres*[1], manuel de la

1. La *Didaché* peut se diviser en deux parties dont la première contient surtout des instructions morales et l'autre des instructions sur les actes religieux des chrétiens et sur la discipline. Ce manuel remonte à la plus haute antiquité, puisqu'il est déjà cité par les écrivains ecclésiastiques au commencement du IIIe siècle. Cependant les auteurs ne sont pas d'accord sur le lieu et la date de sa composition. Pour la date, ils varient de l'an 50 à 160, la plupart plaçant l'origine entre 70 et 120 : nous ne risquons guère de nous tromper en plaçant la *Didaché* parmi les écrits du Ier siècle. Pour le lieu d'origine les avis se partagent surtout entre l'Égypte et la Syrie, plus déterminément la Palestine : cette dernière opinion a nos préférences. A consulter : Funk, *Doctrina*

religion chrétienne qui s'adresse aux fidèles. « Le jour du Seigneur réunissez-vous, rompez le pain eucharistique après avoir confessé vos péchés afin que votre sacrifice soit pur. Que nul, s'il est en désaccord avec son ami, ne s'unisse à vous jusqu'à ce qu'il y ait eu réconciliation, de crainte que votre sacrifice ne soit souillé. Car le Seigneur a dit : Qu'en tout lieu et en tout temps un sacrifice pur me soit offert, parce que je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations. Élisez-vous donc des surveillants et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, vrais et éprouvés : car ils accomplissent pour vous, eux aussi, le ministère des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez donc pas, car ils sont vos dignitaires avec les prophètes et les docteurs[1]. » (14, 15).

La *Didaché* établit le rapport le plus étroit entre la célébration de l'Eucharistie et les fonctions des surveillants et des diacres; c'est par l'Eucharistie qu'elle est amenée à parler de ces dignitaires; la connexion des idées est même exprimée par la particule οὖν, *donc*. Célébrez l'Eucharistie le dimanche, votre sacrifice doit être pur, choisissez-vous donc des surveillants et des diacres dignes du Seigneur : voilà l'enchaînement dans toute sa simplicité.

L'auteur considère manifestement l'Eucharistie comme un *sacrifice*, trois fois il l'appelle de ce nom; il en connaît la grandeur et la sainteté et s'attache à en prévenir toute profanation. Dans les chapitres 9 et 10 il avait déjà traité de la

duodecim Apostolorum, Tubingue, 1887; et *Opera Patrum apostolicorum*, p. CXXXII ss. — Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, dans *Texte u. Unters. z. Gesch. der altchristl. Literatur*, B. II, 1, 2. — Jacquier, *La doctrine des Douze Apôtres et ses enseignements*, Lyon, 1891.

1. Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἦ... Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Μὴ οὖν περίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

manière de la célébrer; en cet endroit son point de vue est différent : en vue d'assurer la pureté du sacrifice eucharistique, il exhorte les fidèles d'un côté à une grande pureté de conscience, d'un autre côté à l'élection de ministres dignes.

Pourquoi demander des surveillants et des diacres dignes du Seigneur à un titre spécial, si ce n'est à cause des rapports intimes qu'ils doivent avoir avec lui dans l'offrande du sacrifice? Non seulement ils y prennent part comme tous les fidèles, mais ils en sont les ministres.

Leur office n'est pas décrit. Mais d'après S. Clément de Rome, les surveillants offrent les dons; d'après S. Justin, le président des frères célèbre l'Eucharistie et les diacres sont chargés de la distribuer[1]. Les surveillants de la *Didaché* sont donc les offi-

1. Voici, à titre de document, comment S. Justin décrit, vers 150, les fonctions du célébrant et du diacre dans la liturgie eucharistique : « On apporte au président des frères du pain et un calice d'eau et de vin; les prenant, il rend grâces à Dieu le Père pour toutes choses par le nom du Fils et du Saint-Esprit et fait une longue action de grâces à l'auteur de ces dons. Après ces prières et ces actions de grâces tout le peuple présent répond Amen, mot hébreu qui signifie Ainsi-soit-il. Après l'action de grâces du président et la réponse de tout le peuple, ceux que nous appelons diacres donnent à chaque assistant une part du pain eucharistique et du vin et de l'eau, et en portent aux absents. Cette nourriture nous l'appelons Eucharistie. » *(Apol.* I, 65). Ensuite S. Justin explique comment l'Eucharistie n'est plus du pain commun ni une boisson ordinaire, mais le corps et le sang de Jésus, et il rapporte l'institution de l'Eucharistie d'après les Évangiles. Puis il continue : « Et le jour du soleil (le dimanche) tous (les chrétiens) se réunissent, ceux qui habitent la ville et ceux de la campagne, et on lit les Mémoires des Apôtres ou les écrits des Prophètes selon le temps disponible. Ensuite, à la fin de la lecture, le président fait un discours édifiant pour exhorter à l'imitation de ces beaux exemples. Alors tous ensemble nous nous levons pour dire des prières : et comme je l'ai dit, après cette prière en commun, le pain et le vin et l'eau sont apportés : et le président fait des prières et des actions de grâces autant qu'il le peut, et le peuple répond Amen. Aussitôt se fait la distribution des éléments eucharistiques, dont chacun reçoit une part; les absents reçoivent la leur par les diacres. » *(Apol.* I, 67).

Écrivant pour des gentils, S. Justin ne nomme pas celui qui célèbre l'Eucharistie par son titre, mais il l'appelle le président.

ciants qui célèbrent le sacrifice eucharistique, et les diacres les ministres chargés de le distribuer aux fidèles.

Que l'on ne s'étonne pas d'entendre inviter tous les chrétiens à « rendre grâces », à « faire l'Eucharistie », d'entendre nommer celle-ci leur sacrifice. Il ne faudrait pas en conclure que tous la célébraient et en étaient les ministres, mais seulement que tous y prenaient part et s'unissaient très intimement à la liturgie, comme le décrit si bien S. Justin; à bon droit l'Eucharistie est considérée comme le sacrifice commun, offert au nom de toute l'assemblée, d'autant plus que tous participaient à la communion de la victime.

La *Didaché* s'adressant aux fidèles, se borne à faire le tableau des obligations qui incombent à la communauté. C'est ainsi qu'elle ne parle que de l'élection des ministres du culte et non de leur ordination. Elle suppose évidemment que leur institution se fait régulièrement par ceux qui en ont le pouvoir : il était en dehors de son cadre d'exposer toutes les conditions requises pour l'établissement des surveillants et des diacres.

Les surveillants et les diacres sont aussi les ministres de la prédication, car « ils accomplissent eux aussi pour les fidèles l'office des prophètes et des docteurs. » Ceux-ci étaient des prédicateurs itinérants; ceux-là au contraire étaient les prédicateurs ordinaires de la communauté, les pasteurs du troupeau. C'est pourquoi ils ont tous également droit à la vénération : surveillants et diacres, prophètes et docteurs sont les dignitaires chrétiens.

L'enchaînement des idées est clairement exprimé par la répétition des conjonctions : οὖν, γάρ. « Votre sacrifice eucharistique doit être pur : élisez-vous donc des ministres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés : car ils remplissent parmi vous le ministère des prophètes et des

Il est à remarquer que l'Eucharistie se célébrait chaque dimanche; en ce jour se tenaient les assemblées religieuses des chrétiens. *Did.* 14; Justin, *Apol.* I, 67; Pline le Jeune, *Épître à Trajan*, 10 (al. 96 ou 97); *Constit. Apost.* II, 59; cfr. Act. XX, 7; 1 Cor. XVI, 2; Apoc. I, 10.

Le jour du Seigneur, κυριακὴ ἡμέρα, ne tirerait-il pas son nom de la cène du Seigneur, κυριακὸν δεῖπνον (1 Cor. XI, 20)?

docteurs. Vénérez-les donc, car avec ceux-ci ils sont vos dignitaires. »

Pour convaincre les fidèles de la nécessité de faire un bon choix, l'auteur allègue un double motif : les surveillants et les diacres sont les ministres de l'Eucharistie, et ils exercent les mêmes fonctions que les prophètes et les docteurs. Comme les fonctions de ceux-ci consistaient principalement dans la prédication de l'Évangile, il semble qu'on pourrait encore énoncer le second motif comme suit : les surveillants et les diacres sont aussi les prédicateurs de la parole divine. Si ces ministres doivent être dignes du Seigneur à cause de leur fonction liturgique, ils seront en outre « des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés ». Pourquoi ces qualités? Elles paraissent surtout convenir aux surveillants et aux diacres en tant qu'ils sont aussi chargés de l'enseignement de la foi. C'est pourquoi leur nécessité est justifiée par la comparaison avec l'office des prédicateurs par excellence : « car, pour vous, ils exercent, eux aussi, le ministère des prophètes et des docteurs. »

L'expression : « Ne les négligez donc pas » est une litote qui a une signification très positive : « Ne les estimez pas peu, montrez-leur beaucoup de respect. » Cette figure dit moins pour faire entendre plus. Elle ne suppose aucune crainte de voir les surveillants et les diacres méprisés : comment, en effet, aurait-il pu se faire qu'on méprisât les pasteurs, ministres de l'Eucharistie, mis au rang des dignitaires ecclésiastiques, au même titre que les prophètes et les docteurs ! Mais les prophètes et les docteurs jouissaient, semble-t-il, d'une considération plus grande, puisque le respect qui leur est témoigné est la règle de celui qu'on doit montrer à l'égard des ministres résidents. Cela ne doit pas nous étonner, puisque S. Paul déjà mettait les prophètes au second rang immédiatement après les Apôtres, au-dessus de tous les autres dignitaires (1 Cor. XII, 28, 29; Éph. II, 20; III, 5; IV, 11) : les prophètes sont en effet des missionnaires de la foi revêtus du caractère épiscopal. Voilà pourquoi la *Didaché* les proclame les « grands-prêtres » des chrétiens, et leur permet de célébrer l'Eucharistie (10, 7; 13, 3). Les docteurs sont vraisemblablement du même ordre dans la

hiérarchie que les surveillants ; S. Paul les place au même rang (Éph. IV, 11).

Précédemment notre manuel avait insisté sur le respect dû aux prophètes, qui parlent au nom du Seigneur, et en particulier sur l'obligation des fidèles de leur fournir l'entretien. Le prophète qui se fixerait dans une communauté aurait droit aux prémices de toutes choses. Comme les prophètes et les docteurs se sont mis au service des autres dans le ministère de la prédication, et qu'ils ont tout abandonné pour se porter d'église en église, ils ont droit à la subsistance (11, 13), « car l'ouvrier est digne de sa nourriture. »

Peut-être est-ce dans la même intention que la *Didaché* compare le ministère des surveillants et des diacres à celui des prophètes et des docteurs, qu'elle exhorte les fidèles à ne pas les négliger, qu'elle les proclame leurs « honorés, οἱ τετιμημένοι » avec les prophètes et les docteurs. S. Paul disait aussi des anciens qui président bien et surtout de ceux qui se livrent à la prédication, qu'ils sont « dignes d'un double honneur, τιμή, puisque l'ouvrier est digne de son salaire » (1 Tim. V, 17, 18).

Les partisans de l'évolution historique font grand état du rapprochement établi par la *Didaché* entre les fonctions des évêques et des diacres et celles des prophètes et des docteurs : ils le tiennent pour « le témoignage peut-être le plus ancien qui nous reste de l'absorption progressive des fonctions spirituelles de la libre vie religieuse primitive par les dignitaires ecclésiastiques », et ils assignent comme une des causes de ce changement, la disparition des prophètes[1].

Malheureusement pour leur système, ils découvrent dans cette source des choses qui ne s'y trouvent pas, ils lui prêtent gratuitement leurs préjugés. Il est bien vrai que la *Didaché* dit expressément : « Si vous n'avez pas de prophète, donnez aux pauvres » (13, 4) : il n'y a donc pas de prophète partout, dans chaque communauté ; mais elle ne dit, ni n'insinue qu'il y ait moins de prophètes qu'autrefois. Les surveillants et les diacres ne sont pas les suppléants des missionnaires, mais ils sont les

1. Réville, *O. c.*, p. 257.

ministres ordinaires des églises, les pasteurs commis à la direction d'un troupeau déterminé. Ce n'est pas *à défaut* des prophètes et des docteurs qu'ils célèbrent l'Eucharistie et enseignent la foi, mais c'est *de plein droit* comme eux et au titre de leur office propre : « *ceux-ci aussi* exercent pour vous les fonctions des prophètes et des docteurs. » A côté des ministres qui se portent à leur gré dans toutes les chrétientés, dès le début il en a fallu de permanents à la tête des diverses églises. Les documents apostoliques et l'épître de S. Clément témoignent de cette organisation.

Où sont les raisons sur lesquelles on se fonde pour affirmer que la fonction de l'enseignement chez les surveillants constitue une absorption progressive des fonctions des maîtres de la foi? La *Didaché* ne parle à ce propos ni d'innovation ni d'accession; au contraire elle suppose connues les fonctions des surveillants, affirmant simplement qu'ils remplissent le même office que les prophètes et les docteurs. Elle atteste donc plutôt qu'il faut ranger ces quatre ordres dans la catégorie des « honorés », des dignitaires, et que leur ministère est de même nature.

Les tenants du système des épiscopes contrôleurs, financiers, s'évertuent à trouver dans la *Didaché* un fondement à leurs opinions. Pour expliquer la connexion entre l'office des surveillants et des diacres et l'Eucharistie, ils leur attribuent un rôle d'intendance pour la réception des offrandes et leur répartition, un rôle de surveillance et en quelque sorte de police afin que tout se passe convenablement suivant les règles traditionnelles[1].

1. Voici l'explication présentée par M. Réville : « Pourquoi les fidèles de chaque communauté doivent-ils se choisir des épiscopes et des diacres? C'est pour que cette discipline des réunions dominicales soit observée, que la Cène et l'eucharistie soient convenablement célébrées, que la confession des péchés et la réconciliation des frères divisés ne soient pas négligées... Comme il n'est pas fait la moindre mention des évêques (à propos du baptême, de l'eucharistie et de la confession des péchés dans l'assemblée)... il y a tout lieu de penser qu'ils n'ont pas pour fonction d'accomplir eux-mêmes, à l'exclusion des autres, ces actes religieux. Il n'y a absolument rien dans la *Didaché* qui trahisse la moindre activité sacerdotale proprement dite... Alors quel peut-être le rôle des épiscopes, sinon un rôle d'intendance pour la réception des

La *Didaché* ne dit rien du ministère des surveillants ni à propos du baptême, ni à propos de l'Eucharistie, ni à propos de la confession des péchés, parce que le manuel n'est pas destiné à l'usage du clergé, mais à celui des fidèles. C'est à ceux-ci qu'il enseigne leurs obligations morales et religieuses. Il ne s'occupe pas des cérémonies à observer par les ministres. Celles-ci sont d'ailleurs connues des fidèles pour autant que cela leur importe. Ils ne peuvent ignorer quel est le ministre ordinaire du baptême, ni quel est celui qui a le pouvoir de remettre les péchés confessés. Du reste, c'est précisément à propos du sacrifice de l'Eucharistie, qu'il est fait mention de la nécessité de se choisir des surveillants et des diacres dignes du Seigneur.

Que faut-il penser du rôle d'intendance et de police de l'assemblée attribué aux « épiscopes » ? Rien n'est plus arbitraire que cette hypothèse; le manuel parle de l'ordre extérieur des assemblées aux chapitres 9 et 10 : « Vous rendrez grâces ainsi... » C'est là qu'il aurait dû nommer ceux qui sont chargés du service matériel, pour éloigner les indignes et garantir le privilège des prophètes : « Que nul ne mange ni ne boive de votre Eucharistie, s'il n'est baptisé au nom du Seigneur » ; « permettez aux prophètes de faire des actions de grâces autant qu'ils le veulent » (9, 5; 10, 6).

Au contraire, au chapitre 13, il s'agit du *sacrifice* et de la *sainteté* du sacrifice, deux concepts qui requièrent « l'activité sacerdotale ». La police n'a rien à voir à la pureté de cœur.

offrandes et leur répartition, un rôle de surveillance et en quelque sorte de police, afin que tout se passe convenablement suivant les règles traditionnelles? Les diacres font le service matériel des assemblées, et sans doute aussi de l'assistance mutuelle; les évêques sont les censeurs, les contrôleurs pour autant que c'est nécessaire et les administrateurs. Voilà pourquoi il importe qu'ils soient à la fois... des hommes désintéressés,... capables d'exercer avec douceur... les fonctions délicates entre toutes de l'arbitrage moral et de la censure, et incapables de se laisser prendre aux séductions de l'argent dans l'exercice de leurs fonctions administratives... C'est par les défauts les plus redoutés chez ces évêques primitifs que l'on peut juger le mieux du genre de tentations auxquelles leurs fonctions les exposent plus particulièrement et par là-même, reconstituer en partie la nature de ces fonctions. » (*O. c.*, p. 255 sv.).

Il y a bien des choses à observer sur la valeur de ce principe de critique, qui prétend reconstituer en partie la nature d'une fonction par les défauts les plus redoutés dans ceux qui exercent cette fonction.

Il peut donner lieu aux hypothèses les plus hasardées : les défauts étant communs à la nature humaine, rarement ils suffiront à caractériser la nature d'une fonction. Et puis il faut tenir compte du motif qui les fait redouter. Ainsi ceux qu'on craint le plus dans les surveillants et les diacres, ce sont les défauts qui paralysent les efforts du zèle et empêchent le succès de leur ministère spirituel ; les qualités qu'on requiert d'eux, ce sont les qualités qui conviennent à tous les supérieurs et surtout à ceux qui conduisent les âmes dans la voie de la perfection et du salut. Toujours d'ailleurs les témoignages explicites prévaudront pour la connaissance des fonctions.

Mais admettons que par les défauts les plus redoutés l'on puisse juger subsidiairement du genre de tentations auxquelles les fonctions des surveillants les exposaient plus particulièrement : reconstituons ainsi la nature de leurs fonctions d'après la *Didaché*.

D'abord, « ils seront dignes du Seigneur » : pourquoi le doivent-ils être à un titre spécial, sinon parce qu'ils sont plus intimement en rapport avec le Seigneur, notamment dans la célébration de l'Eucharistie ; ils sont les ministres du culte eucharistique. Il n'est rien dans l'office du censeur qui requière de lui à un titre spécial qu'il soit digne du Seigneur.

La « douceur » ne convient pas seulement au contrôleur, mais à tout supérieur et même à tout chrétien. Jésus proclame la grandeur de cette vertu dans une des huit béatitudes : « Bienheureux les doux » (Mt. V, 5) ; sa doctrine évangélique se recommande de la douceur du Maître, qui l'enseigne : « Apprenez de moi, parce que je suis doux » (Mt. XI, 29). Combien il est à désirer qu'à l'exemple de Jésus, le surveillant, son représentant sur la terre puisse répéter cette belle parole. La *Didaché* elle-même ne manque pas d'exciter à la pratique de la douceur : « Ne te mets pas en colère » ; « sois doux, parce que les doux posséderont la terre » ; « ceux qui sont loin de la douceur sont

dans le chemin de la mort » (2, 2, 7; 5, 2). Si la Doctrine recommande à tout chrétien d'être doux, quoi d'étonnant qu'elle demande cette vertu des supérieurs!

L'exhortation d'élire des surveillants « non avides d'argent », n'est-ce pas là au moins un signe qu'ils étaient très exposés aux séductions de l'argent, qu'ils exerçaient des fonctions financières et administratives? Si cet argument avait quelque valeur, tout au plus pourrait-on en déduire qu'ils étaient *aussi* chargés de l'administration, comme de la liturgie, de l'enseignement et des fonctions pastorales. Il n'est pas difficile d'admettre qu'en leur qualité de chefs de la communauté, ils avaient à leur disposition certains fonds pour subvenir à l'entretien des pauvres, aux besoins du culte. S'ils présidaient à la distribution des secours matériels, comme les Apôtres et les Sept à Jérusalem, s'ils avaient la direction des assemblées, ce n'était pas comme économes, mais comme pasteurs, comme chefs.

Mais il est très contestable que cette vertu de désintéressement fasse allusion au contrôle des finances et nous ne le croyons pas pour notre part. Dans son discours de Milet aux anciens d'Éphèse et dans les Pastorales, S. Paul combat aussi la cupidité, parce qu'elle est un grand obstacle pour l'exercice fructueux du zèle pastoral. La *Didaché* même demande la vertu de désintéressement à tous les chrétiens : « Tu ne seras ni cupide, ni rapace »; « mon fils, ne sois pas *avide d'argent* » (2, 6; 5, 5). On oppose constamment les prophètes aux épiscopes : or notre auteur exige aussi le désintéressement des prophètes : « Si un apôtre vous demande de l'argent c'est un faux prophète »; « (le prophète) qui viendra vous dire en esprit : Donnez-nous de l'argent ou quoi que ce soit, vous ne l'écouterez pas » (11, 6, 12) : les prophètes, ces hommes inspirés à qui est dévolue la prédication, étant aussi exposés aux séductions de l'argent, seraient-ils également des administrateurs? Si les surveillants et les diacres ne peuvent pas être « avides d'argent », cela signifie, nous le voulons bien, qu'ils ne peuvent pas retenir ce qui n'est pas à eux, mais cela dit aussi qu'ils ne peuvent ni avoir des vues de lucre, ni être avares, qu'ils doivent être généreux pour les pauvres. Qu'on s'édifie en lisant les multiples et instantes exhortations à la bienfaisance, *Did.* 4, 5-8; 13, 4; 15, 4.

Restent les deux qualités : « véridiques et éprouvés ». La véracité est exigée de ceux qui enseignent, non de ceux qui administrent des biens. La *Didaché* requiert précisément ces qualités de la part des prophètes et des docteurs : « Aucun prophète éprouvé, véridique... ne peut être jugé par vous » (11, 11; 13, 1, 2). — Il convient d'être éprouvé avant d'être admis à toute fonction de quelque importance, principalement avant d'être admis aux fonctions pastorales. S. Clément assure que les Apôtres n'instituaient les pasteurs qu'après les avoir éprouvés (42, 3).

Enfin, toutes ces qualités sont précisément exigées des surveillants et des diacres, parce qu'ils remplissent aussi le ministère des prophètes et des docteurs!

Il reste donc établi que les surveillants ne sont ni contrôleurs ni administrateurs financiers, mais qu'ils sont les pasteurs des fidèles, les chefs spirituels qui célèbrent l'Eucharistie et prêchent la doctrine de foi.

* * *

Concluons en faisant la synthèse des données fournies par les sources du 1er siècle sur le caractère des surveillants. La fonction existe dans toutes les églises au témoignage de l'épître de S. Clément; elle consiste dans la célébration de l'Eucharistie, le service de la parole de Dieu et le ministère pastoral. Son institution est apostolique et divine : les premiers surveillants furent institués par les Apôtres; depuis la mort des Apôtres ils sont établis par leurs successeurs. La *Didaché* assigne aux surveillants le même office. Les Actes et les Pastorales, sans parler de l'Eucharistie, attestent que les surveillants sont les lieutenants de Dieu, les représentants du Christ, les pasteurs des églises, les ministres de la parole divine. Il y a des surveillants dans les églises de la *Didaché*, à Philippes, à Éphèse, à Rome, à Corinthe et en général dans toutes les églises fondées par S. Pierre, S. Paul et les autres Apôtres. Il n'y a aucun motif de supposer que certaines communautés en soient dépourvues, ni que leurs attributions aient changé de nature. Ils sont les recteurs, les préfets ecclésiastiques, gouvernant en corps leur troupeau, sous l'autorité supérieure des Apôtres, de leurs délégués ou de leurs successeurs.

CHAPITRE IV.

RAPPORT ENTRE LES ANCIENS ET LES SURVEILLANTS.

ARTICLE I.

IDENTITÉ DES ANCIENS ET DES SURVEILLANTS.

L'analyse détaillée des textes a révélé une analogie très étroite entre les fonctions des anciens et celles des surveillants dans l'Église primitive. C'est un point de la plus haute importance pour la connaissance de l'organisation ecclésiastique, que de définir exactement le rapport mutuel de ces deux appellations.

Il y a surtout trois systèmes d'interprétation possibles. On peut maintenir la distinction originelle entre les deux titres et les fonctions correspondantes. Ou bien on peut admettre que chacun des noms n'exprime qu'une notion commune et générique, celle d'autorité, notion représentative de divers ordres, selon la détermination du contexte : ainsi, les anciens et les surveillants pourraient comprendre les évêques, les prêtres et les diacres. Enfin, on peut considérer les termes comme synonymes réservés l'un et l'autre comme dénominations d'un seul et même degré de la hiérarchie, si bien qu'ils aient été indifféremment employés l'un pour l'autre avec un sens très précis, les anciens étant partout identiques aux surveillants.

Cette dernière opinion est la nôtre. Les arguments en sa faveur sont pris dans les documents mêmes du 1er siècle et se ramènent à une double série : d'abord, les textes prouvent à l'évidence la *synonymie des deux termes;* en second lieu, il y a *identité complète entre les fonctions* des surveillants et celles des anciens.

Il est déjà remarquable qu'aucun texte du premier siècle ne nomme ensemble les surveillants et les anciens comme un double ordre distinct. La formule ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτεροι, ou une énumération équivalente établissant une distinction, ne se

rencontre nulle part. On la lit pour la première fois dans les lettres de S. Ignace au commencement du second siècle.

* * *

L'usage simultané des deux noms sous la plume d'un même auteur se trouve dans les Actes (XX, 17 et 28), dans la première épître à Timothée (III, 2 et V, 17), dans l'épître à Tite (I, 5 et 7), dans la première de S. Pierre (V, 1-5) et enfin dans celle de Clément aux Corinthiens (42 et 44). De ces cinq sources, quatre établissent directement la synonymie, seule la lettre de Timothée ne met pas les mots en relation directe; néanmoins, elle fournit une belle confirmation de notre thèse.

S. Luc dans les Actes rapporte le discours de Milet, XX, 17 ss. Voici en quels termes l'historien sacré fait connaître quels sont ceux que S. Paul a mandés : « De Milet envoyant à Éphèse, Paul fit venir les *anciens de l'église*. Lorsqu'ils furent réunis autour de lui, il leur dit : Vous savez, etc... Veillez donc sur vous-mêmes et sur tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis surveillants pour gouverner l'église de Dieu[1]. »

L'historien ne fait convoquer que les anciens de l'église et cependant il les fait appeler « surveillants » par l'Apôtre. Les deux noms sont donc synonymes et désignent les mêmes personnages, quelle que soit d'ailleurs leur dignité. Il ne suffit pas pour éluder cet argument d'affirmer que l'orateur au milieu de son discours, négligeant une partie de son auditoire, s'adresse seulement à ceux des anciens qui sont en même temps surveillants. Cette hypothèse ne repose sur aucun fondement. La phrase est étroitement liée à la précédente par la conjonction οὖν, *donc;* il manque même un nom au vocatif, qui serait nécessaire pour montrer que l'orateur ne parle plus que pour une

1. Ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. Ὡς δὲ παρεγένοντο πρὸς αὐτόν, εἶπεν αὐτοῖς· Ὑμεῖς ἐπίστασθε... Προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου (var. θεοῦ).

partie de son auditoire, comme par exemple : « Et vous, surveillants, veillez... » L'Apôtre continue à s'adresser aux mêmes personnes au cours de son allocution comme au début, c'est-à-dire à tous les anciens convoqués. Donc à moins de prétendre corriger l'historien sacré et d'avancer sans raison aucune que le pronom « vous » ne désigne pas les mêmes personnes dans l'exorde et dans le corps du discours, les anciens sont les surveillants et les pasteurs de leur église.

Le texte de l'épître à Tite est tout aussi clair, I, 5-7 : « Je t'ai laissé en Crète... pour y instituer des *anciens* dans chaque ville...; si quelqu'un est sans reproche... : car il importe que le *surveillant* soit sans reproche[1]... »

Il est manifeste que les deux termes sont synonymes dans l'idée de l'écrivain. Voulant insister sur les conditions requises pour le candidat à la dignité d'ancien, il donne aussitôt les qualités du surveillant modèle, ayant soin même d'indiquer le lien logique par la particule γάρ. Si les deux titres n'étaient pas synonymes, l'Apôtre ne pouvait s'exprimer ainsi. Qui s'aviserait jamais de parler de cette façon : « Établis partout des curés vertueux, car il importe que l'évêque soit vertueux »? D'autre part, on dirait très justement : « Établis partout des curés irréprochables, car il importe que le pasteur soit irréprochable ». Dans cette proposition, curé et pasteur sont deux termes convertibles et synonymes. S. Paul s'est exprimé d'une manière analogue.

L'épître à Timothée, qui est de la même inspiration, connaît et les surveillants et les anciens, mais elle ne fournit aucune donnée explicite qui permette de les confondre ou de les distinguer. Toutefois, comme, pour l'organisation ecclésiastique, son enseignement est conforme de tout point à celui de la lettre à Tite, il devient certain qu'ici aussi les deux noms désignent les mêmes

1. Τούτου χάριν κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα... καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην · Εἴ τις ἐστὶν ἀνέγκλητος... Δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι...

dignitaires et qu'on peut remplacer l'un par l'autre. Le surveillant-ancien doit être selon l'épître à Tite : irréprochable (1), mari d'une seule femme (2), ayant des enfants fidèles, vertueux et soumis (3), irréprochable parce qu'il est le lieutenant de Dieu (4), non arrogant (5), ni colère (6), ni adonné au vin (7), ni brutal (8), ni avide de gain (9), mais hospitalier (10), ami du bien (11), sage (12), juste, religieux, continent (13), attaché à la parole de la foi, selon l'enseignement reçu, afin d'être capable d'exhorter dans la saine doctrine (14). Dans l'endroit parallèle, l'énumération est toute semblable pour le surveillant : il doit être irréprochable (1), mari d'une seule femme (2), maître de soi (13), sage (12), modeste (5), hospitalier (10), apte à enseigner (14), non adonné au vin (7), ni brutal (8), mais rangé (11), non querelleur (6), ni avide d'argent (9), gouvernant bien sa maison, maintenant ses enfants dans la soumission et la vertu (3), comment, en effet, celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison prendra-t-il soin de l'église de Dieu (4)? non néophyte. La double description correspond trait pour trait. Le surveillant de la lettre à Timothée pourrait aussi bien être appelé ancien. Et en effet, bientôt après (V, 17), S. Paul parle des anciens, qui président bien (4), et qui se dépensent dans l'enseignement (14) : la considération attachée à la dignité des anciens correspond bien à l'éminence de la fonction des surveillants.

Comment enfin se fait-il que l'Apôtre, en parlant du choix des ministres ecclésiastiques, ne nomme que deux classes, les surveillants et les diacres, sans faire mention des anciens? L'explication est facile et obvie : les surveillants ne sont autres que les anciens.

D'ailleurs, les mêmes dignitaires, institués dès le début dans les églises que les Apôtres fondaient et organisaient, sont appelés surveillants par S. Paul à Ephèse, à Philippes et dans les Pastorales, anciens par l'auteur des Actes, tandis qu'à son tour S. Clément les nomme surveillants et anciens.

S. Pierre unit étroitement les deux noms, πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες : « Je conjure donc les *anciens* qui sont parmi vous,... *paissez* le troupeau de Dieu qui vous est confié, faisant les *sur-*

veillants[1]... » (1, V, 1, 2). Ainsi l'office de l'ancien consiste à faire le surveillant. De plus, celui que S. Pierre appelle du nom d'ancien est le pasteur de la communauté : or le surveillant en est également le pasteur. En effet, Jésus-Christ est « le pasteur et le surveillant des âmes » (II, 25) : comment? sinon par le ministère de ses lieutenants sur la terre, par le ministère des surveillants, pasteurs de ses fidèles.

A la fin du premier siècle, la signification des noms n'a pas encore changé, du moins dans les églises de Rome et de Corinthe. C'est ce que la terminologie de l'épître de S. Clément nous apprend. Elle fut écrite, nous le savons, pour ramener l'ordre parmi les fidèles de Corinthe et pour rétablir les anciens indignement chassés de leurs fonctions (44, 6; 54, 2; 57, 1). Pour atteindre son but, l'auteur s'attachera, c'est élémentaire, à prouver la légitimité des ministres qui ont subi cette injure et qu'il veut voir réintégrés dans leurs droits. Conformément à son principe que l'autorité légitime dans l'Église est apostolique dans sa source, il doit donc se proposer de montrer l'origine apostolique de l'ordre des anciens. Or ce sont précisément les seuls qu'il ne nomme pas quand il développe la preuve de l'institution apostolique du ministère chrétien, *s'il ne les confond pas avec les surveillants :* « Dieu a envoyé Jésus-Christ, Jésus-Christ a envoyé les Apôtres : ceux-ci ont institué des surveillants et des diacres,... selon la parole de l'Écriture : Je leur donnerai des surveillants et des diacres ». Là où S. Luc et les Pastorales parlent de l'institution des anciens par les Apôtres fondateurs (Act. XIV, 23; Tit. I, 5), S. Clément, qui se propose d'établir la mission authentique des anciens, ne fait mention que des surveillants. Cela ne s'explique que par l'identité des anciens et des surveillants.

Ce n'est pas tout. Lorsqu'il traite le point de la transmission régulière du pouvoir, d'une part il ne la prouve encore une fois que pour les surveillants, et d'autre part, il emploie indifférem-

1. Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ,... ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες...

ment les deux noms : anciens et surveillants. « Les Apôtres, prévoyant que des contestations s'élèveraient à propos de la surveillance, instituèrent les susdits (à savoir les surveillants)[1];... ceux donc qui furent établis par les Apôtres ou leurs successeurs,... ne peuvent être destitués de leur fonction. Ce n'est pas une petite faute pour nous de destituer de la surveillance ceux qui ont bien offert les dons. » Et avec une fine ironie, il ajoute : « Heureux les anciens qui ont eu une sainte mort : ils n'ont plus à redouter d'être chassés de leur place. » Comment expliquer cette mention des anciens dans ce contexte, s'ils ne sont pas les mêmes que les surveillants? Il est manifeste que destituer les surveillants, les chasser de la surveillance, c'est la même chose que destituer les anciens et les chasser de leur fonction. « Nous voyons en effet, » dit-il, finissant par dénoncer en termes exprès l'injustice commise, « nous voyons que vous en avez destitué quelques-uns de leur office ». Ces *quelques-uns* sont évidemment des anciens, puisque la particule γάρ relie intimement la proposition à la précédente, où ne sont mentionnés que les anciens, et ils sont évidemment des surveillants, puisque tout le contexte parle de l'institution apostolique des surveillants, de leur office et de la destitution de ceux de Corinthe.

L'idée générale est claire : les Corinthiens ont commis une faute bien grave en chassant leurs pasteurs légitimes, établis par les Apôtres ou leurs successeurs. Or d'une part, la lettre,

1. Les « susdits », institués par les Apôtres, sont grammaticalement « les surveillants et les diacres », dont l'institution apostolique vient d'être exprimée (42, 3; 43, 1); logiquement ce sont les seuls *surveillants*, sur lesquels toute l'attention se concentre : car dans tout le contexte il n'est plus question que des surveillants et de leurs fonctions, sans aucune allusion aux diacres.

C'est uniquement par le souci de l'exactitude historique que l'épître rappelle l'institution apostolique des diacres; car ceux-ci ne semblent pas avoir eu à souffrir des troubles à Corinthe, puisque la lettre n'en fait plus mention ailleurs. Il n'en devient que plus étonnant que S. Clément ne rappelle pas aussi l'institution des anciens, alors qu'il n'a qu'un but en écrivant celui de rétablir les anciens dans leurs fonctions et leurs droits. Mais tout s'explique aisément dans l'hypothèse que les surveillants sont les mêmes que les anciens.

en parlant des faits de Corinthe donne aux pasteurs le titre d'anciens et d'autre part, en établissant leur institution apostolique, elle les appelle du nom de surveillants. Il n'y a qu'à lire cette page de S. Clément pour se convaincre de la synonymie des deux termes.

*
* *

La thèse de l'identité des surveillants et des anciens est singulièrement confirmée par l'identité complète des fonctions assignées aux uns comme aux autres. Les présidents de Thessalonique et les supérieurs de l'épître aux Hébreux[1] sont les mêmes dignitaires et viennent prendre place ici à côté de leurs collègues.

Les anciens et les surveillants sont les pasteurs du troupeau de Dieu (Act. XX, 17, 28; 1 Pier. V, 1, 2; Clém. 42, 3); ils dirigent les fidèles et gouvernent les églises (1 Tim. III, 5; V, 17; Hébr. XIII, 7, 17, 24; 1 Pier. V, 1-5; 1 Thess. V, 12; Clém. 42; 44; 63, 1 et passim); ils sont les intendants de Dieu (1 Tim. III, 5; Tit. I, 7; 1 Pier. II, 25; V, 4; Hébr. XIII, 17), établis par l'Esprit-Saint (Act. XX, 28). Dignitaires des communautés (Phil. I, 1 et passim), ils exercent leur présidence sous le contrôle et l'autorité supérieure des Apôtres (Act. XV, 2 ss.; XX, 17 ss.; XXI, 18; 1 Tim. III, 1 ss.; V, 17-22; Tit. I, 5 ss.; Clém. 42; 44). En vertu de leur charge, ils enseignent la doctrine de la foi (Act. XV; XX, 28-32; XXI, 25; 1 Tim. III, 2; V, 17; Tit. I, 9; 1 Thess. V, 12; Hébr. XIII, 7; Clém. 42, 3; Did. 15, 1), et offrent l'Eucharistie (Clém. 44, 4; Did. 14-15); ils ont droit au respect et à l'obéissance (passim), à l'entretien (1 Tim. V, 17, 18); ils exercent un office, une fonction nommée soit λειτουργία, soit ἐπισκοπή, soit τόπος[2] (1 Tim. III, 1;

1. Comme le nom ἡγούμενοι (Hébr. XIII, 7, 17, 24) est générique, on peut admettre qu'il désigne toutes les autorités ecclésiastiques, mais notamment les anciens ou surveillants, pasteurs des fidèles.

2. On peut lire dans certains auteurs que les anciens n'avaient qu'une place, un rang, τόπος (Clém. 44, 5), tandis que les surveillants étaient les célébrants chargés de la liturgie, λειτουργία. En réalité τόπος et

Clém. 44); ils prennent part à l'imposition des mains (1 Tim. IV, 14), mais il n'est ni dit ni supposé qu'ils aient le pouvoir d'instituer eux-mêmes d'autres ministres; ils reçoivent leur institution des Apôtres ou de leurs délégués ou de leurs successeurs (Act. XIV, 23; XX, 28; 1 Tim. III; V, 22; Tit. I, 5; Clem. 42; 44, 1, 2).

*
* *

Les deux mots, suivant leur signification usuelle à l'époque apostolique, éveillaient dans l'esprit des concepts analogues, sinon identiques : anciens et surveillants étaient des préfets, des recteurs, des chefs, des autorités, des pasteurs; et c'est avec cette valeur que les mots passèrent dans la langue de l'Église. Il est vraisemblable que le titre d'anciens fut d'abord donné dans l'église judéo-chrétienne de Jérusalem, celui de surveillants dans les églises des nations; mais bientôt en grec les deux noms furent employés indifféremment. Il n'est pas facile de dire s'il faut admettre une nuance entre les deux expressions, si l'une exprime plutôt la dignité et l'autre la fonction. Le corps des pasteurs portait le nom de πρεσβυτέριον, la charge celui d'ἐπισκοπή, λειτουργία, τόπος. Dans la littérature du premier siècle, on ne trouve pas accouplés les titres anciens et diacres, mais bien ceux de surveillants et diacres (quatre fois, Phil. I, 1; 1 Tim. III; Clém. 42; Did. 15). Il semble qu'il faille expliquer ce fait par la signification native des termes : il est plus naturel d'opposer « au serviteur » « le préfet, l'intendant », que « l'ancien ».

Observons enfin que nulle part ne se présente la mention simultanée des surveillants, des anciens et des diacres comme

λειτουργία ont la même signification : car τόπος, *place,* se dit fréquemment d'un *office,* d'une *fonction.* Personne, pensons-nous, ne songera à contester l'office sacerdotal, les fonctions liturgiques des prêtres de l'Ancien Testament : or S. Clément se sert du mot τόπος pour nommer leur office (40, 5). D'ailleurs, S. Clément emploie indifféremment pour les anciens le mot τόπος et le mot λειτουργία (44, 5, 6). — S. Ignace s'adressant à Polycarpe évêque de Smyrne emploie le mot τόπος pour désigner la charge épiscopale : « Défends ta dignité, τόπον, avec grand soin. » (Ignace à Polyc. 1, 1).

de trois ordres distincts, pas même dans le fameux passage de la lettre de S. Clément où il prouve l'institution apostolique du ministère chrétien.

Nous concluons donc avec certitude que les noms ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος étaient synonymes au premier siècle.

Article II.

Dignité des anciens ou surveillants.

A quel degré précis de la hiérarchie correspond cette dignité connue au 1er siècle sous une double dénomination? Les anciens ou surveillants appartiennent-ils au premier ou bien au second degré de la hiérarchie? Sont-ils évêques ou prêtres?

La fonction caractéristique du pouvoir épiscopal est le pouvoir de conférer les ordres sacrés par l'imposition des mains, de créer des pasteurs et des diacres, d'assurer la perpétuité de la hiérarchie.

La tradition ecclésiastique est unanime à enseigner que la plénitude de l'ordre nécessaire pour transmettre et perpétuer la hiérarchie, pour instituer des ministres, n'est pas donnée à tous les prêtres, mais à quelques-uns seulement.

Déjà S. Clément a exposé ce principe de la succession du ministère chrétien : les Apôtres, qui ont institué des surveillants et des diacres, ont légué leur mission et leur pouvoir à quelques hommes éprouvés : c'est pourquoi il y avait à la tête des églises, à la fin du 1er siècle, des ministres établis par les Apôtres et d'autres établis par ces hommes illustres, successeurs des Apôtres.

S. Chrysostome disait en parlant de la synonymie des deux noms dans les écrits apostoliques : « Il n'y a pas grande distance entre les prêtres et les évêques : car les premiers aussi sont chargés de la prédication et du gouvernement de l'Église...; les évêques ne leur sont supérieurs que par le pouvoir d'ordonner et semblent l'emporter de ce chef seulement sur les prêtres. » *(Hom.* 11, 1, *in ep. ad Tim.)*. L'avis de S. Jérôme

n'était pas différent : « Que fait l'évêque, à part l'ordination, que ne fasse le prêtre?... (Les évêques) sont tous successeurs des Apôtres. » *(Ad Evang.*, ep. 146, 1, al. 85). Pour établir la supériorité de l'épiscopat, S. Épiphane écrivait : « Comment est-il possible de faire du prêtre l'égal de l'évêque? L'épiscopat est en effet l'ordre générateur des pères, puisqu'il engendre des pères à l'Église. Le presbytérat qui ne peut engendrer des pères, engendre des fils à l'Église par la régénération du baptême; il ne peut aucunement faire des pères ni des maîtres. Et comment est-il possible à celui qui n'a pas le pouvoir d'imposer les mains, d'ordonner le prêtre?... L'épiscopat existe surtout pour engendrer des pères. » *(Hær.* 76, 4, 6). Le témoignage de ces illustres docteurs de l'Église peut encore être confirmé par les *Constitutions apostoliques*, III, 20 : « Nous prescrivons que l'évêque soit ordonné par trois autres évêques ou au moins par deux... Nous voulons aussi que le prêtre et le diacre soient ordonnés par un seul évêque, aussi bien que les autres membres du clergé. Le prêtre et le diacre n'ont pas le pouvoir d'ordonner des clercs parmi les laïques. Le prêtre a seulement le pouvoir d'enseigner, d'offrir (le sacrifice), de baptiser, de bénir le peuple; quant au diacre, il ne peut qu'assister l'évêque et le prêtre dans l'exercice de leurs fonctions, c'est-à-dire prêter ses services : tout le reste lui est interdit. »

Selon la doctrine traditionnelle de l'Église l'ordination est donc exclusivement réservée à l'évêque, et le pouvoir d'imposer les mains est la principale, sinon l'unique distinction entre l'évêque et le prêtre, abstraction faite de la juridiction.

Or, au témoignage de S. Clément, les surveillants institués par les Apôtres n'avaient pas la puissance d'instituer d'autres ministres; et il n'y a aucune raison de croire que les anciens ou les surveillants des écrits apostoliques, qui sont du reste ceux que S. Clément avait en vue, aient jamais ordonné d'autres pasteurs ou des diacres par l'imposition des mains.

Un seul texte pourrait nous être opposé : au témoignage de S. Paul, Timothée reçut la grâce de la consécration « en vertu de prophéties avec l'imposition des mains du collège presbytéral » (1 Tim. IV, 14).

Mais l'Apôtre, en parlant de la sorte, a-t-il voulu reconnaître à ce collège le pouvoir d'ordonner ou simplement celui de prendre part à la liturgie, à l'ordination? Dans sa seconde lettre à Timothée, il parle de la même grâce en ces termes : « Le don de Dieu... est en toi par l'imposition de mes mains » (I, 6). S'il n'est donc pas le seul qui ait imposé les mains à son disciple, au moins est-il le seul qui l'ait consacré. Tandis que l'imposition des mains de l'Apôtre a été la cause, l'instrument qui a conféré le pouvoir de l'ordre à Timothée, celle du collège presbytéral n'a eu lieu que pour ajouter à la solennité : elle n'a été qu'une simple cérémonie. C'est, au reste, ce que S. Paul insinue par le choix des conjonctions, μετά avec le génitif indiquant la concomitance, et διά avec le génitif la causalité.

Une autre caractéristique traditionnelle de l'épiscopat c'est l'unité : un seul évêque pour gouverner une église; à moins d'une division causée par un schisme, il n'y a pas un seul exemple d'église ayant à sa tête deux évêques exerçant le pouvoir souverain au même titre. S. Irénée le suppose; S. Chrysostome, S. Jérôme et S. Epiphane le disent en termes formels[1]. Or les textes du premier siècle parlent de plusieurs anciens ou surveillants dans une même communauté. Le singulier employé dans les Pastorales (1 Tim. III, 2; Tit. I, 7) ne contredit pas cette observation générale : dans ces passages, où l'Apôtre parle des qualités requises dans le surveillant, il considère la catégorie et non les individus. Le doute ne semble pas possible à cet égard, au moins pour l'épitre à Timothée : dans l'église d'Éphèse il y avait manifestement un collège de pasteurs, au témoignage des Actes (XX, 17, 28) et de la lettre même (V, 17). Quant aux églises de Crète, Tite doit y « constituer des anciens dans chaque ville » : quoiqu'il soit possible d'interpréter cette phrase en ce sens qu'il faut établir un seul ancien dans chaque ville, l'exégèse la plus naturelle est qu'il en sera constitué plusieurs dans chaque ville. Il y a lieu d'étendre cette remarque aux textes des Actes XIV, 22 : « Ils leur établirent des anciens dans chaque église »; de S. Jacques, V, 14 : « Qu'il mande les anciens de l'église »;

1. Voir plus haut p. 119 ss.

de S. Pierre, 1, V, 1 : « Je conjure les anciens qui sont parmi vous... : paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié » ; de la *Didaché*, 15, 1 : « Élisez-vous des surveillants et des diacres ».

Il y a donc un collège de pasteurs à la tête des églises de Jérusalem (Act. XV, 2, 4; XVI, 4; XXI, 18), d'Éphèse (Act. XX, 17, 28) et de Philippes (Phil. I, 1) : c'est le πρεσβυτέριον de l'église (1 Tim. IV, 14). Le fait paraît également établi pour les églises fondées par S. Paul dans son premier voyage, pour les communautés des épîtres de S. Pierre, de S. Jacques et de la *Didaché;* en un mot pour toutes les églises que les Apôtres fondèrent.

Au sein du corps presbytéral aucun texte ne permet de distinguer un chef d'un ordre supérieur, ni même un président. Nous disons au sein du corps presbytéral, parmi ceux qui sont nommés anciens ou surveillants, car à Jérusalem Jacques se trouve à la tête des anciens de cette église, qui gouvernent sous son autorité; à Éphèse et dans les églises de Crète les évangélistes Timothée et Tite sont délégués par l'Apôtre pour instituer des pasteurs, pour organiser les communautés, pour veiller au maintien de la discipline, même parmi les anciens. On ne s'étonnera pas de voir les Apôtres qui ont institué les pasteurs, exercer sur eux la haute juridiction soit par eux-mêmes, soit par leurs disciples auxquels ils ont communiqué le pouvoir et la mission d'ordonner, d'organiser, de gouverner.

Les anciens de Jérusalem, les anciens ou surveillants d'Éphèse, les surveillants de Philippes sont donc les simples prêtres de ces églises. Il en faut dire autant, d'après la terminologie du premier siècle, des anciens ou surveillants de toutes les églises : dans le nombre de ceux que l'on nomme indifféremment πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι ne se trouve pas compris l'évêque. Les deux noms sont absolument synonymes dans la littérature apostolique.

Notre interprétation a le mérite d'être constante et uniforme, et de reconnaître aux mêmes termes à la même époque une seule signification. S. Pierre, à la vérité, se nomme le collègue des

anciens, συμ-πρεσβύτερος, quoique leur étant supérieur en dignité : mais s'il nomme Jésus-Christ le pasteur et le surveillant des âmes, ne peut-il se comparer lui-même aux pasteurs des églises? L'Apôtre pouvait aussi bien se dire le collègue des prêtres que celui des évêques. Le martyr Ignace, dans ses lettres, a imité cette modestie en se disant volontiers le collègue des diacres, συνδούλος (Éph. 2, 1; Magn. 2; Smyrn. 12, 2), quoiqu'il fût revêtu de la dignité épiscopale.

Enfin, le témoignage de la lettre de S. Clément est général et décisif. Partout, dès le début, les Apôtres ont organisé les églises sous le gouvernement des surveillants et des diacres. Mais cette institution ne suffisait pas à assurer la transmission, la stabilité, la perpétuité du ministère chrétien. Aussi furent-ils obligés avant leur mort d'établir un autre ordre, supérieur à celui des surveillants : ou pour mieux dire, puisque cet ordre existait déjà en eux-mêmes, ils n'eurent qu'à établir des successeurs, en communiquant à des disciples de choix la plénitude de l'ordre. C'est pourquoi S. Clément, qui connaît des surveillants établis par les Apôtres, et des surveillants ordonnés ensuite par leurs successeurs, distingue nettement cet ordre d'une part des diacres, d'autre part des Apôtres et de leurs successeurs. Ce sont les trois degrés de la hiérarchie : les serviteurs, connus sous le nom de diacres, au degré inférieur; les surveillants ou anciens, dirigeant en corps une église appelée leur troupeau, parce qu'ils en sont les pasteurs, connus depuis le second siècle sous le vocable de prêtres, πρεσβύτεροι : c'est le second degré; enfin au degré supérieur, les successeurs des Apôtres, qui, n'ayant pas encore de titre propre au premier siècle, reçoivent bientôt celui d'évêques, ἐπίσκοποι. S. Clément les désigne encore par une périphrase : ils sont « des hommes éprouvés qui ont recueilli le ministère des Apôtres », « des hommes illustres qui instituent les surveillants ».

Puisque les ἐπίσκοποι du 1er siècle sont les simples prêtres[1],

1. Dans cette étude, nous ne nous proposons pas d'examiner directement à quel titre les ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι sont vraiment prêtres,

il devient facile d'expliquer comment les écrits de la littérature apostolique nomment toujours les diacres immédiatement après les surveillants sans faire mention d'un degré intermédiaire; et aussi, comment il y a plusieurs ἐπίσκοποι dans chaque ville, dans chaque église.

* *

Il est un texte qui demande une note spéciale, principalement à cause de l'application que le concile de Trente en fait aux évêques : c'est Act. XX, 28. Ne faut-il pas admettre que le mot ἐπίσκοποι y désigne les évêques proprement dits, parce que c'est l'interprétation de S. Irénée (*Adv. Hær.* III, 14, 2) et le sentiment des Pères du concile de Trente (Sess. 23, *de Ordine*, cap. 4)?

comme l'enseigne l'Église catholique, offrant à Dieu dans l'Eucharistie un vrai sacrifice. Réservant la question du « sacerdoce chrétien », nous prenons le mot prêtre au sens consacré par un usage plusieurs fois séculaire : ce sont les ministres du culte et les pasteurs des églises, inférieurs à l'évêque, n'ayant pas comme ceux-ci la puissance de conférer l'ordination, de transmettre leur ministère. Le presbytérat est le second degré de la hiérarchie, dont l'épiscopat est le premier, et le diaconat le degré inférieur.

Voici un fait qu'il n'est pas sans intérêt de relever à ce propos. D'après M. Deissmann, *Neue Bibelstudien, Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Erklärung des Neuen Testaments,* Marbourg, 1898, « le mot πρεσβύτερος usité en Égypte antérieurement aux LXX pour désigner une fonction civile communale, est appliqué par quelques papyrus du Fayoum à des prêtres, probablement même à des collèges de prêtres. Dans les villes et les îles de l'Asie Mineure on constate au moins une tendance à employer ce nom, donné depuis longtemps à des fonctionnaires civils, dans un sens analogue à celui de ἱερεύς. Ce serait une double analogie intéressant l'histoire des presbytres de l'Église primitive. Un usage analogue se constate même pour le mot προφήτης, désignant une certaine classe de prêtres en Egypte (et peut-être ailleurs) dès l'époque des Ptolémées; nous aurions donc encore une nouvelle donnée sur les institutions chrétiennes des deux premiers siècles. » (Bulletin de la *Revue biblique,* 1898, p. 481). Ajoutons cependant que les titres « ancien » et « prophète » paraissent d'abord avoir été imposés à des ministres chrétiens à Jérusalem et avoir été par conséquent empruntés au vocabulaire juif (cfr. Act. XI, 27, 30; XIII, 1; XV, 2 ss., 32; etc.).

S. Irénée ne dit pas explicitement quel sens il attache au mot ἐπίσκοπος. Néanmoins on peut dégager son opinion de ce fait, qu'en alléguant le texte des Actes, il fait convoquer les évêques et les prêtres d'Éphèse et des autres villes voisines, tandis que les Actes parlent des seuls prêtres de l'église d'Éphèse. Il semble que S. Irénée y fut déterminé par une double raison : d'abord, à son époque le mot ἐπίσκοπος était réservé à l'évêque ; d'autre part, une église ne peut être gouvernée que par un seul évêque. Dès lors, pour expliquer comment S. Paul a pu dire de ses auditeurs qu'ils étaient établis ἐπίσκοποι, il a cru nécessaire d'adjoindre au clergé d'Éphèse celui des autres villes voisines.

D'ailleurs, comme nous l'avons déjà fait observer[1], c'est une explication que S. Irénée donne en passant, sans faire attention aux endroits parallèles, sans donner de motif, sans invoquer l'autorité de la tradition. Ne peut-on pas trouver son avis peu justifié, puisqu'au lieu d'interpréter te texte sacré, il en vient à le corriger par une véritable interpolation?

On a pensé que S. Paul lui-même insinuait qu'il avait devant lui des pasteurs de diverses villes, puisqu'il leur dit : « Vous tous par lesquels j'ai passé, ἐν οἷς διῆλθον, en prêchant. » Mais qui ne voit qu'on peut aussi bien parler de cette façon à des pasteurs d'une ville, qu'à ceux de plusieurs communautés? Ne pourrait-on pas trouver à meilleur droit que S. Paul ne parle que d'un seul et même troupeau, sur lequel tous ses auditeurs collectivement sont établis pasteurs dans une même église? Il dit en effet : « Veillez sur vous-mêmes et sur *tout le* troupeau, παντὶ τῷ ποιμνίῳ, *sur lequel* l'Esprit-Saint vous a établis *surveillants*, pour gouverner *l'église de Dieu*, qu'il a achetée par son propre sang. » Ce troupeau, cette église de Dieu, c'est la communauté d'Éphèse : le collège de prêtres la gouverne, comme étant établis surveillants sur tout ce troupeau. N'est-il pas vrai qu'on parlerait difficilement en ces termes à une assemblée de pasteurs, ayant chacun une communauté différente à conduire? On dirait alors : Veillez sur vous-mêmes et sur les troupeaux sur lesquels l'Esprit-Saint vous a établis évêques; ou encore :

1. Voir plus haut, p. 119 sv.

Que chacun de vous veille sur lui-même et sur tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint l'a établi évêque.

Quant au concile de Trente, il est très vrai que les Pères font de ce passage une application spéciale aux évêques : « Le Saint Synode déclare... que les évêques, qui sont les successeurs des Apôtres, appartiennent en premier lieu à la hiérarchie et à l'ordre, et qu'ils sont établis, comme dit l'Apôtre, par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Église de Dieu et qu'ils sont supérieurs aux prêtres[1]. » C'était donc bien le sentiment des Pères du concile que l'Apôtre avait adressé ces paroles à des évêques proprement dits. On peut remarquer cependant que dans les canons portés pour que « tous avec la grâce de Dieu puissent plus facilement connaître et tenir la vérité », le concile n'a pas voulu définir le sens du texte des Actes. Les décrets de foi 6 et 7 définissent les propositions du contexte immédiat qui ont trait au dogme catholique de l'ordre, sans allusion à ce passage de l'Écriture. Ailleurs cependant, à propos des sacrements du baptême, de la pénitence et de l'extrême-onction, le concile a soin de donner l'interprétation authentique des textes des Saintes Écritures, allégués dans l'exposé de la doctrine[2].

Les Pères n'ont donc pas eu l'intention de déclarer que le sens qu'ils attachaient à Act. XX, 28, est celui « que l'Eglise catholique a toujours tenu ». De fait S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, Théodoret, S. Thomas et bien d'autres écrivains ont pensé que ces paroles étaient adressées à des prêtres. « On peut, dit S. Thomas, parler du prêtre et de l'évêque d'une double manière : d'abord par rapport au nom, et ainsi les évêques et les prêtres n'étaient pas distincts autrefois,... si bien que l'Apôtre emploie indifféremment le nom de prêtres pour les deux ordres

1. « Sacrosancta Synodus declarat... episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere; et positos, sicut idem Apostolus ait, a Spiritu Sancto, regere Ecclesiam Dei; eosque presbyteris superiores esse. » Sess. 23, *de Ord.*, c. 4; cfr. sess. 6, *de Reform.*, c. 1.

2. Cfr. sess. 7, *de Bapt.*, can. 2; sess. 14, *de Pœnit.* can. 3; *de Extr. Unct.* can. 1, 3, 4; coll. sess. 5, *de Pecc. Orig.*, 2, 4.

1 Tim. V, 17; et de même le nom d'évêques : c'est pourquoi il dit Act. XX, 28, en parlant aux prêtres de l'église d'Éphèse : Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis évêques pour gouverner l'église de Dieu. » (*Summ. Theol.* 2ª, 2æ, q. 184, a. 6, ad 1). Au jugement de S. Thomas, le sens du texte est si clair et si obvie, qu'il l'allègue comme preuve de son assertion sur la synonymie des noms. Qui dira que le concile de Trente ait voulu définitivement imposer pour ce texte une interprétation donnée en passant, et opposée à l'enseignement d'illustres commentateurs et notamment à celui de l'Ange de l'École?

D'ailleurs de grands théologiens et des exégètes de valeur ayant écrit après le concile, ont jugé qu'ils pouvaient pour de bonnes raisons s'éloigner sans témérité du sentiment des évêques de Trente. Cornelius a Lapide (*Comm. in Phil.* I, 1) dit à la suite de S. Thomas : « Ces noms, évêque et prêtre, étaient autrefois communs à tous les prêtres, aux deux ordres... Ainsi, Act. XX, 28, Paul dit aux supérieurs de l'église d'Éphèse : Veillez... sur tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis évêques, c'est-à-dire prêtres et pasteurs... En effet, à Éphèse il n'y avait pas plus d'un évêque proprement dit. » Stapleton, qui assista au concile de Trente, émet la même opinion (*Antid. Apost. in Act.* ad h. l.). Parmi les modernes, Beelen interprète le texte des seuls prêtres, ajoutant en note que « ce ne fut pas l'intention des Pères de Trente de définir le sens de ces paroles » ; M. Bacuez pense que la plupart des anciens réunis à Milet étaient de simples prêtres, et que l'exhortation à veiller sur le troupeau s'adresse aussi à eux : « Rien n'empêche de dire que les prêtres *sont établis pour faire l'office de pasteurs dans l'Église de Dieu*, ποιμαίνειν Ἐκκλησίαν. N'est-ce pas pour cette fin qu'ils sont consacrés par le sacrement de l'Ordre et investis de pouvoirs surnaturels? Il est vrai qu'ils dépendent des évêques et que leurs pouvoirs sont moins étendus; mais l'autorité peut exister sans l'indépendance... Peu importe que l'Église ait inséré ce passage dans l'office des Confesseurs pontifes, et que le Concile de Trente en ait fait une application spéciale aux évêques. Tout le monde reconnaît que le verset 28 convient aux évêques et qu'il doit leur être appliqué

en premier lieu... On aurait tort de conclure que (ces paroles) n'ont pas été dites aussi pour des prêtres et qu'elles ne peuvent s'appliquer à ceux qui n'ont que le sacerdoce. Peut-on nier que les prêtres sont consacrés par le Saint-Esprit, élevés au-dessus des fidèles et revêtus d'un pouvoir divin pour sanctifier, instruire, diriger les âmes? Ne leur donne-t-on pas communément le titre de *pasteurs* et de *recteurs*, quand ils ont, comme ceux qui se trouvaient à Éphèse, un emploi déterminé dans le saint ministère? » *(Manuel biblique*, t. IV, n. 539).

A l'autorité des évêques de Trente qu'on oppose à notre thèse, nous croyons donc pouvoir donner cette réponse principale, à la suite de la plupart des théologiens catholiques, que le concile n'a pas voulu donner une interprétation authentique, définitivement imposée par l'infaillibilité du Magistère[1]. Ensuite, ce n'est pas témérairement et à la légère, que nous nous écartons du sens qu'il semble attacher à ce verset; mais nous y sommes déterminés par les motifs les plus graves : 1° le sens obvie du texte; 2° l'étude de tous les endroits parallèles; 3° l'exemple de plusieurs théologiens de valeur qui ont enseigné depuis le concile; 4° l'enseignement explicite de plusieurs Pères et de S. Thomas.

* * *

Nous sommes convaincu que, s'il y a lieu de reconnaître un sens traditionnel aux mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος, c'est précisément celui que nous proposons et défendons.

1. Beelen cite à ce propos ces paroles de Gotti *(Opera*, tom. 1, p. 32) : « Ex iis quæ in universalibus conciliis proponuntur, id solum tenendum esse de fide, quod est definitionis objectum, non vero definitionis motivum, neque alia a Patribus in conciliis vel dicta vel laudata; neque rationes quæ adducuntur, neque ea quæ ad explicandum afferuntur »; il appuie encore ce sentiment des considérations faites par Gerdil *(Saggio d'instruzione Teologica,* Roma, 1776, p. 69). — Voici touchant le même sujet la doctrine de Melchior Canus, qui fut présent au Concile de Trente : « Quæ in conciliorum vel pontificum decretis, vel explicandi gratia inducuntur, vel ut objectioni respondeatur, vel etiam obiter et in transcursu præter institutum præcipuum, de quo erat potissimum controversia; ea non pertinent ad fidem, hoc est, non sunt catholicæ fidei judicia. » *(De Locis theologicis,* l. 5, c. 5, q. 4).

A cet égard, le changement d'attitude de Petau dans la controverse avec les protestants est très instructive. Dès le début, il a vu que les deux noms sont indifféremment appliqués aux mêmes personnes. Mais pour expliquer cet usage, il s'est d'abord formé une opinion nouvelle : aux premiers jours du christianisme dans quelques villes plusieurs pasteurs, sinon tous, avaient reçu l'épiscopat; ces pasteurs pouvaient être nommés soit évêques soit prêtres. Les titres désignaient donc formellement deux dignités de nature distincte, unies dans un même sujet. Toutefois Petau se défend de généraliser cette hypothèse et de l'étendre à toutes les églises.

Bientôt une étude plus approfondie l'amène à proposer une autre opinion plus fondée. Quoiqu'il ne rejette pas définitivement sa première opinion, qu'il continue à regarder comme probable, il exprime sa préférence pour la seconde : il n'est donc pas exact de donner la première comme l'opinion de Petau, sans faire connaître un changement si important. « Pour moi, dit-il en substance, ayant désormais mieux considéré la chose, l'opinion de S. Jérôme (à savoir que les anciens et les surveillants sont de simples prêtres, auxquels était confiée la direction et le gouvernement des églises) ne me paraît pas improbable... Il y a deux manières probables d'expliquer comment les mêmes personnages sont nommés par l'Apôtre tantôt prêtres, tantôt évêques. La première est celle que j'ai exposée dans mes *Dissertations ecclésiastiques :* tous les pasteurs dans certaines églises étaient évêques... L'autre est celle que nous avons proposée dans ce chapitre comme une conjecture prudente fondée sur les paroles de Jérôme : les anciens, nommés aussi surveillants... furent des prêtres du second degré..., gouvernant l'église de commun accord..., mais selon toute vraisemblance, aux premiers jours du christianisme seulement[1]. » *(De eccl. hier.* l. 2,

1. « Mihi vero proprius modo hanc in rem intuenti non improbabilis videtur illa Hieronymi sententia... Ut cum illud in controversiam adducatur idemne sit ex apostolico instituto episcopus et presbyter; cumque dubitandi causa ex eo justa sit, quod Apostolus, maxime Paulus eosdem, quos presbyteros nominat, subinde vocet episcopos, Ecclesiæque præsides et præpositos esse significet, duo sint probabiles respondendi

c. 5, 8). Ensuite il continue à expliquer comment cette organisation s'est faite (Ib. 9-11).

Lorsqu'il expose à nouveau les deux solutions au quatrième livre, non seulement il regarde cette dernière comme probable, mais il la donne comme la doctrine traditionnelle, « ab antiquis traditam » (c. 1, 5, 6). Il en fait l'application à l'histoire des origines : « Ainsi donc à Corinthe, à Éphèse et dans quelques autres cités, où récemment Paul, Apollo ou d'autres disciples et Apôtres, avaient gagné des brebis au Christ, il est vraisemblable que pendant un peu de temps il n'y eut pas d'évêques proprement dits et que le clergé se composa de simples prêtres et de diacres, du second et du troisième ordre; jusqu'à ce qu'un recteur souverain, un évêque fût proposé à l'église en temps opportun[1]. » Il consacre le chapitre suivant à prouver que ce sentiment n'est pas nouveau, mais qu'il se recommande de l'autorité de Chrysostome, de Jérôme, de Théodoret et d'Épiphane.

Dans le premier chapitre du présent livre nous avons montré comment la plupart des systèmes ont à la base ce principe que, dans les écrits apostoliques, les noms πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος

modi... Primus est ille quem in *Dissertationibus ecclesiasticis* exposuimus : presbyteros olim eosdem et episcopos, hoc est primi ordinis sacerdotes esse factos, ac plures iis in ecclesiis positos, de quibus illis in Apostoli locis mentio fit. Quod neque diuturnum fuerit, nec ubique fortassis institutum... Posterior modus est, quem ex Hieronymi dictis ac prudenti conjectura hoc in capite confecimus : presbyteros quos Apostolus commemorat, non primi ordinis, sed secundi duntaxat sacerdotes fuisse; verum in gubernanda, et administranda ecclesia episcopales implesse partes, et illam communi consilio et auctoritate rexisse, eosdemque simul et presbyteros et episcopos appellatos esse. Quod perinde, ut in priore sententia dixi, sub initium duntaxat christianismi usurpatum esse verisimile est. »

1. « Sic ergo Corinthi, Ephesi et in aliis quibusdam civitatibus, ubi nuper ab Apostolo Paulo vel ab Apollo, aliisque discipulis et Apostolis, greges acquisiti Christo fuerant, verisimile est, nullos tantisper primi ordinis sacerdotes, hoc est veros, uti nunc censentur, episcopos attributos esse, sed ex secundo ordine, qui nunc presbyterorum simplicium dicitur, ac tertio, qui ministros habet, clerum constitisse; donec summus omnibus præficeretur ecclesiæ rector et episcopus, cum id tempestivum videretur. »

s'emploient indifféremment l'un pour l'autre. Mais plusieurs ont maintenu une cause de confusion en interprétant quelquefois le mot ἐπίσκοπος au sens d'évêque[1]. Ce n'est que plus tard, au IIᵈ siècle, que ce terme a pris cette signification. Les évêques, comme tels, n'avaient pas de titre propre au Iᵉʳ siècle. On ne doit donc pas dire que les dénominations étaient communes aux évêques et aux prêtres; ces dénominations étaient propres aux seuls prêtres, et en ce sens elles étaient parfaitement synonymes. Étant ainsi fixés sur la terminologie, nous pouvons aborder directement le fait de l'organisation hiérarchique des églises fondées par les Apôtres.

1. Comme le mot « évêque », ainsi que les termes correspondants du latin et de nos langues modernes, a un sens bien net et défini, fixé non pas par la signification native du grec ἐπίσκοπος, mais par sa signification telle qu'elle a existé dans l'usage chrétien depuis le IIᵈ siècle, nous ne pensons pas qu'on puisse traduire le mot ἐπίσκοπος dans la littérature du Iᵉʳ siècle par « évêque ». Il nous paraît préférable de lui conserver le sens général de « surveillant », « préfet », qui correspond mieux au concept que le mot éveillait chez les premiers chrétiens. Nous y trouvons le grand avantage d'éviter une confusion funeste : l'identification du prêtre et de l'évêque au Iᵉʳ siècle, fût-ce même pour le nom. Jamais il ne fut vrai de dire que le prêtre est identique à l'évêque; mais ce qui est vrai, c'est qu'au Iᵉʳ siècle l'ancien était le même dignitaire que le surveillant, ces deux termes étant alors employés comme synonymes pour désigner les pasteurs des églises, les simples prêtres.

LIVRE IV.

L'ORGANISATION DES ÉGLISES A L'ÉPOQUE APOSTOLIQUE.

—

Les documents du premier siècle nous ont montré, en général, les diverses églises gouvernées par un collège presbytéral, dont les membres s'appelaient πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι : ces pasteurs y exerçaient les fonctions spirituelles, la prédication et le culte, administraient les sacrements, dirigeaient les fidèles. Mais afin de présenter un tableau aussi exact que possible de l'organisation ecclésiastique, il est nécessaire de reprendre l'histoire des églises une à une, d'après les données authentiques et contemporaines parvenues jusqu'à nous. Il faudra tenir compte non seulement de l'époque à laquelle les documents furent écrits, mais aussi du lieu de provenance, et surtout de la portée et de la valeur du témoignage. Les témoignages du second siècle ne sont allégués que dans la mesure où ils peuvent nous renseigner sur l'organisation primitive. Leurs auteurs étant très près des origines et disposant de bien des sources historiques perdues depuis lors, sont, en principe, mieux placés et mieux instruits que les écrivains postérieurs, pour en parler en connaissance de cause.

CHAPITRE I.

JÉRUSALEM.

Poursuivons d'abord l'histoire de l'église-mère. Longtemps elle s'est maintenue dans des conditions toutes spéciales pour la vie chrétienne.

Durant la période de fondation, cette communauté fut administrée par le collège apostolique. De très bonne heure la hiérarchie y reçut un premier développement par l'institution du diaconat. Bientôt après, à l'approche de la famine qui sévit en Judée sous le règne de Claude[1], se présente la première mention des prêtres de Jérusalem (Act. XI, 30). Barnabé et Saul, députés d'Antioche pour porter les aumônes aux frères de la Judée, les versent entre les mains des prêtres.

C'est à partir de ce moment que les Actes ne montrent plus l'église de Jérusalem uniquement dirigée par les Douze. Jacques en devient le pasteur en chef[2]; mais il est assisté d'un collège de prêtres, dont l'autorité est si grande qu'au concile de Jérusalem eux aussi sont nommés dans les Actes comme chefs de la communauté : ils sont toutefois sous la suprématie des Apôtres et en particulier de Jacques (Act. XV; XVI, 4; XXI, 18). Selon toute apparence, l'institution des prêtres a été occasionnée autant par l'augmentation considérable du nombre des fidèles, que par la dispersion des Apôtres, sortis de la ville pour aller répandre l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre », selon l'ordre du Seigneur[3]. Sans avoir la plénitude de l'autorité apos-

1. Claude régna de 41 à 54. Selon Belser *(Zur Chronologie des Paulus,* dans *Theologische Quartalschrift*, 3e cahier, p. 353 ss., 1898), c'est durant l'hiver de 44-45 ou de l'année suivante que Paul fit ce voyage. En effet, au témoignage d'Orose, la famine fit sentir ses atteintes la quatrième année de Claude (45). Josèphe en fait mention une première fois à propos du gouvernement de Cuspius Fadus, une seconde fois en parlant de la procurature de son successeur Tibère Alexandre *(Antiq.* XX, 2, 5). Mais Cuspius Fadus ne fut nommé procureur qu'en 44, après la mort du roi Agrippa, et Tibère Alexandre gouverna de 46 à 48. La famine sévit donc en 45 ou 46.

2. Act. XII, 17; XXI, 18; Eusèbe, *H. E.*, II, 23; III, 11, etc.; Hégésippe, cité par Eusèbe, *H. E.*, II, 23, 4; IV, 22, 4; *Recognit. Clém.*, I, 43, 44, 66, 68 ss.; titres des épîtres de Pierre et de Clément à Jacques dans les *Hom. Clém.; Constit. Apost.*, VII, 46. Cfr. Act. XV, 13; Gal. I, 19; II, 9.

3. Les Apôtres sont encore nommés à Jérusalem à propos de la conversion du centurion gentil Corneille (XI, 1 sv.). Mais après le martyre de Jacques, frère de Jean, Pierre, délivré de sa prison, fit annoncer sa délivrance à (l'autre) Jacques seulement et aux frères, et il partit lui-même pour ailleurs (XII, 17). Peut-être ces trois Apôtres étaient-ils les

tolique, ils en ont cependant une large part, nécessaire pour la direction de la communauté : ils sont les pasteurs du troupeau.

Dans sa lettre aux judéo-chrétiens vivant en dehors de la Palestine, Jacques recommande, en cas de maladie, d'appeler les prêtres de l'église pour faire la prière de la foi et l'onction du malade au nom du Seigneur (Jac. V, 14, 15). Donc, partout où il y avait des Juifs convertis au Christ, c'est-à-dire dans toutes les églises, il y avait des prêtres.

* * *

Quelle était la situation de Jacques à Jérusalem? A quel titre se trouvait-il à la tête de cette église? Trois hypothèses sont possibles : il était Apôtre, resté seul à Jérusalem après le départ des autres; ou bien, il avait été placé par les Douze comme évêque à la tête de cette communauté; ou enfin, il devait son autorité uniquement à sa parenté avec le Messie, sans mission divine ni ecclésiastique. Voyons ce qu'il faut penser de Jacques Apôtre, de Jacques évêque, de Jacques frère du Seigneur.

derniers restés à Jérusalem. Plus tard au concile, Pierre et Jean furent présents à côté de Jacques.

Selon une tradition très ancienne, les Apôtres ont quitté Jérusalem douze ans après la Pentecôte. Apollonius, écrivant 40 ans après le commencement de l'hérésie montaniste, donc vers l'an 200, atteste comme un fait reçu « par tradition » que le Seigneur avait prescrit à ses Apôtres de ne pas s'éloigner de Jérusalem avant douze ans (Eus. *H. E.*, V, 18, 14). Clément d'Alexandrie, à la fin du IIe siècle, connaît aussi cette tradition : « Pierre (dans sa *Prédication)* dit que le Seigneur a enjoint aux Apôtres : Si quelqu'un d'Israël veut faire pénitence et croire à Dieu à cause de mon nom, ses péchés lui seront remis. Après douze ans, vous sortirez de Jérusalem pour vous répandre dans le monde, afin que personne ne dise : Nous n'avons pas entendu. » *Strom.* VI, 5 (Migne, *P. G.*, IX, col. 263). Cet écrivain semble avoir emprunté ses paroles au Πέτρου Κήρυγμα, livre apocryphe que les critiques regardent avec assez de probabilité comme un écrit égyptien datant de la première moitié du IIe siècle. Les douze années de séjour à Jérusalem, sinon le commandement exprès du Seigneur, sont donc attestées par une tradition autorisée du IIe siècle; il n'y a pas de motif pour mettre en doute sa véracité.

Dans la littérature apostolique il est plusieurs fois question de Jacques de Jérusalem : Act. XII, 17; XV, 13; XXI, 18; 1 Cor. XV, 7; Gal. I, 19; II, 9, 12; Jac. I, 1; Jud. 1.

Dans la première épître aux Corinthiens, XV, 7, Jacques est simplement mentionné : « Ensuite (le Christ apparut) à Jacques. » Ce Jacques connu de tous est celui de l'épître aux Galates, Jacques de Jérusalem, frère du Seigneur. Lui-même nous a laissé une lettre, qui a pour suscription : « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, aux douze tribus dans la dispersion. » Son nom était si fameux que son frère Jude, dans son épître, s'autorise volontiers de sa parenté avec lui, « Jude, frère de Jacques » (Jud. 1); S. Luc aussi le nomme Jude (frère) de Jacques, « Judas Jacobi » (Luc. VI, 16; Act. I, 13).

L'auteur des Actes, sans dire explicitement que Jacques, chef de l'église de Jérusalem, était Apôtre, le fait cependant clairement entendre (Act. XII, 17; XV, 13; XXI, 18).

En effet, avant de quitter Jérusalem, Pierre, délivré de la prison où Hérode le détenait pour le mettre à mort, se rendit à la réunion des disciples, tenue dans la maison de Marie, mère de Jean-Marc, pour leur faire le récit de sa libération miraculeuse. Il leur dit en partant : « Annoncez-le à Jacques et aux frères. » On voit l'attention pour Jacques, désigné seul nommément parmi tous les chrétiens. L'historien le nomme simplement Jacques, quoique ce soit la première fois qu'il en fasse mention (à part le catalogue des Apôtres, I, 13); par après, il le nomme encore deux fois sans ajouter aucune qualification distinctive. Cependant, cet écrivain, chaque fois qu'il introduit un personnage nouveau, le fait bien connaître, ayant soin d'ajouter son surnom, s'il porte un nom qui lui est commun avec quelque autre : ainsi « Joseph, nommé Barsabas, surnommé le Juste » (I, 23); « Joseph, surnommé Barnabas par les Apôtres, Lévite, natif de Chypre » (IV, 36); « Marie, mère de Jean surnommé Marc » (XII, 12, cfr. 25); « Simon, surnommé Niger, Lucius de Cyrène, Manahen, compagnon d'enfance d'Hérode » (XIII, 1). Il raconte aussi l'institution des « Sept », parce qu'il aura à parler de deux d'entre eux, d'Étienne et de Philippe; et plus tard, il nomme Philippe « l'évangéliste, un des Sept »,

pour le distinguer de l'Apôtre (XXI, 8). Dans le récit de la mort de l'Apôtre Jacques, décapité sur l'ordre d'Hérode, il a soin d'ajouter que c'est « le frère de Jean » (XII, 2). Puisqu'il se contente de nommer simplement l'autre Jacques, il ne peut pas être possible de se méprendre sur sa personne. Et en effet S. Luc dans son Évangile et dans le livre des Actes ne connaît que deux Jacques : l'un frère de Jude, l'autre frère de Jean. Comme il vient de rapporter le martyre de celui-ci, il lui suffit désormais de présenter l'autre sous le nom de « Jacques ». Celui-ci est donc un personnage bien connu de son lecteur : c'est Jacques l'Apôtre, frère de Jude, fils d'Alphée.

Cette conclusion s'impose encore pour un autre motif : au chapitre XV. Saul et Barnabé sont venus à Jérusalem porter la question touchant l'obligation de la Loi pour les gentils convertis, devant les « Apôtres et les prêtres » ; ils sont accueillis « par l'église, les Apôtres et les prêtres » ; « les Apôtres et les prêtres se réunissent » en concile ; Pierre et Jacques (sans épithète) y prennent la parole. Puis, il plaît « aux Apôtres et aux prêtres avec toute l'église » d'envoyer Paul et Barnabé avec deux délégués porter le décret à Antioche ; la suscription de la lettre porte le salut de la part « des Apôtres, des prêtres et des frères » ; le décret, entièrement conforme à la sentence de Jacques, est appelé le « décret des Apôtres et des prêtres de Jérusalem ». Jacques se trouve donc ou parmi les Apôtres ou parmi les prêtres. Or, il n'y a aucune raison qui permette de ranger Jacques parmi ceux-ci ; il est plutôt leur chef, il donne son avis avec autorité immédiatement après Pierre. Si Jacques n'avait pas été parmi les Apôtres, il aurait fallu employer la formule « les Apôtres et *Jacques* et les prêtres », accordant ainsi une mention spéciale au chef de l'église de Jérusalem[1]. D'autre part, les « Apôtres » dans le livre des Actes[2] et aussi dans le

1. De fait l'auteur des *Const. Apost.*, VI. 12 a intercalé ce nom à deux reprises en reproduisant le récit des Actes, parce qu'il a cru que Jacques n'était pas Apôtre.

2. Paul et Barnabé sont aussi mis au rang des Apôtres, Act. XIV, 4, 13. Voir encore 1 Cor. IX, 6 ; Gal. II, 1, 13 pour Barnabé.

troisième Évangile, sont les Apôtres proprement dits, et eux seuls. Jacques appartenait donc au collège apostolique.

Les Actes racontent encore comment tous les prêtres se réunirent auprès de Jacques (XXI, 18) : « Le lendemain (de son arrivée) Paul fit visite avec nous à Jacques, et tous les prêtres s'assemblèrent. » Ce passage, où Jacques est présenté comme le chef du corps des prêtres, appartient au récit du témoin oculaire.

S. Paul atteste non moins explicitement que Jacques est un Apôtre : « A Jérusalem... je ne vis aucun Apôtre, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. » (Gal. I, 19, coll. II. 9, 12). Le mot « Apôtre » est pris ici au sens strict, si bien qu'au témoignage de l'épître aux Galates, Jacques appartient au collège apostolique des Douze.

En effet, Paul consacre le premier chapitre de sa lettre aux Galates à faire valoir sa dignité d'Apôtre : « Paul, Apôtre non pas de la part des hommes ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père » (I, 1), afin d'attacher indissolublement les chrétiens de la Galatie à son enseignement. Or une double condition est requise pour être Apôtre du Messie : comme il est le témoin officiel et autorisé de Jésus, et que son attestation doit faire foi pour tous les hommes sous peine de la damnation éternelle, l'Apôtre doit avoir et la science et la mission nécessaires, toutes deux reçues directement de Jésus ou de Dieu. C'est pourquoi Paul affirme que son Évangile et sa mission lui viennent directement de Dieu : « Je vous déclare, mes frères, que l'Évangile que je vous ai prêché n'est point selon l'homme, car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ni appris, mais c'est *par la révélation de Jésus-Christ.* Il plut à celui qui m'a choisi dès le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce, de *me révéler son Fils, pour que je l'annonce parmi les nations.* » (I, 11, 12, 15, 16). Ces paroles ne sont que le développement de la suscription même de la lettre. Maintenant il incombe à Paul de prouver que sa doctrine évangélique lui vient directement de Dieu par révélation. Comment le fait-il? En établissant qu'il ne la reçut pas des Douze, les seuls témoins autorisés de Jésus. Dès lors lui-même est Apôtre au même titre que ceux qui

sont « les Apôtres avant lui ». Après ma vocation à l'apostolat, dit-il, après la révélation divine, « aussitôt,... sans venir à Jérusalem près de ceux qui étaient Apôtres avant moi, je m'en allai en Arabie et je retournai encore à Damas. Ensuite, après trois ans, je vins à Jérusalem pour voir Pierre, et je demeurai avec lui quinze jours. Mais je ne vis aucun autre des Apôtres, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. Je vous écris ceci, voici! devant Dieu, je ne mens pas. Ensuite je vins dans les pays de Syrie et de Cilicie. » (Gal. I, 15-21). En disant cela, Paul se propose de montrer comment il n'a pas pu recevoir des Douze l'Évangile qu'il prêche : après sa conversion il attendit trois ans avant de se rendre à Jérusalem; lorsqu'il y vint, il s'entretint quinze jours seulement avec Pierre et ne fit qu'entrevoir Jacques. S'il fait mention de sa visite à Jacques, c'est pour dire toute la vérité sur ses rapports avec les Apôtres, pour être scrupuleusement exact, car il va prendre Dieu à témoin de la vérité de ses paroles. Si Jacques n'était pas Apôtre, Paul ne devait ni ne pouvait le mentionner dans ce contexte, puisqu'il avait vu à Jérusalem bien d'autres personnes que Jacques. Aussi ne dit-il pas : Je ne vis personne d'autre que Jacques, mais : « Je ne vis aucun autre des Apôtres, si ce n'est Jacques. » Il le nomme « Jacques, le frère du Seigneur » pour indiquer duquel des deux Jacques Apôtres il s'agit : c'est le même qu'il rencontre à Jérusalem à chacune de ses venues; il ne manque pas de lui faire visite comme au chef de cette église, lors même qu'il vient pour s'entretenir avec Pierre : « ἀνῆλθον ἱστορῆσαι Πέτρον. »

Mais il y a mieux encore. Le livre des Actes dans le récit du premier voyage de Paul à Jérusalem (IX, 27), raconte comment il y fut bien accueilli par Barnabé, qui « le présenta aux Apôtres, αὐτὸν ἤγαγεν πρὸς τοὺς ἀποστόλους ». Puisque nous avons entendu Paul lui-même nous affirmer qu'il n'y vit que « Pierre et aucun autre des Apôtres, si ce n'est Jacques », S. Luc désigne manifestement Pierre et Jacques de Jérusalem comme Apôtres. Le persécuteur converti a été présenté à Pierre, fondement et pasteur de l'Église, et à Jacques, chef de la communauté de Jérusalem.

Dans le deuxième chapitre de sa lettre aux Galates, S. Paul

raconte son voyage à Jérusalem, quatorze ans après, lors du concile. Il y a rencontré, dit-il : « Jacques, Céphas ou Pierre[1] et Jean », qu'il appelle ensemble, sans distinguer entre eux « des éminences » et « des colonnes » (II, 6, 9). Jacques est nommé avec deux autres Apôtres, Pierre et Jean, parce qu'il est leur collègue : c'est ce Jacques dont la lettre a déjà fait mention.

Il est le chef de l'église de Jérusalem : les fidèles judaïsants venus de là, sont nommés ses hommes : « τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου, quelques-uns de Jacques » (Gal. II, 12). C'étaient des chrétiens venus de chez Jacques, des hommes de la communauté dont il était le chef.

Dans la première épître aux Corinthiens, S. Paul exprime de nouveau la dignité apostolique de Jacques, lorsqu'il range les frères du Seigneur, donc aussi Jacques, parmi les Apôtres. « Ne suis-je pas Apôtre? N'ai-je pas vu Jésus-Christ Notre-Seigneur?... N'avons-nous pas le pouvoir de manger et de boire (c'est-à-dire d'après tout le contexte, le droit de recevoir l'entretien de la part des fidèles)? N'avons-nous pas le pouvoir de mener partout avec nous une femme sœur, de même que les autres Apôtres, et les frères du Seigneur et Céphas? Ou moi seul et Barnabé n'avons-nous pas le pouvoir de le faire? » (IX, 1-6). Paul prouve d'abord qu'il est Apôtre lui-même puisque Jésus lui a apparu; par conséquent il a reçu sa mission directement de Jésus. Il en conclut qu'à l'instar des autres Apôtres, il a droit à l'entretien; que comme eux il pourrait accepter les

1. Céphas est l'Apôtre Pierre, car 1° c'est le nom que Paul donne à Pierre ailleurs, 1 Cor. XV, 5; — 2° le contexte le prouve : *a)* Paul en appelle à l'autorité des *Apôtres* pour la confirmation de sa doctrine; *b)* Pierre (Gal. II, 7, 8) comme Céphas (9) a reçu en partage l'apostolat parmi les circoncis; *c)* l'autorité de Céphas était si grande que son seul exemple entraînait immédiatement tous les disciples et même Barnabé, malgré sa conviction personnelle, sa prédication et sa liaison avec Paul, à se séparer des gentils : seul Pierre ou du moins un Apôtre pouvait jouir d'une telle autorité; — 3° S. Clément de Rome 47, 2, 3 au 1er siècle parle du Céphas de Paul 1 Cor. I, 12 (coll. IX, 5) comme d'un Apôtre : ce ne peut donc être que Pierre.

services d'une femme pieuse, qui voudrait consacrer ses ressources à subvenir aux nécessités du missionnaire. A ce propos il rappelle que « les autres Apôtres et les frères du Seigneur et Céphas » jouissent de cette aide dans leur ministère apostolique. Les frères du Seigneur ne sont pas distincts des Apôtres, mais en forment un groupe, comme Céphas ou Pierre lui-même est un Apôtre. Parmi les Douze, Paul donne une mention spéciale aux plus dignes, aux parents du Seigneur et au chef même de l'Église.

Jacques appartenait donc au collège apostolique; le fait est attesté par les contemporains. Au commencement du troisième siècle, je recueille encore, à cause de son importance, le témoignage de Clément d'Alexandrie (cité par Eusèbe *H. E.* II, 1, 3, 4) au livre VI de ses *Institutions :* « Pierre et Jacques et Jean après l'ascension du Seigneur, bien qu'ayant été ses préférés, n'ambitionnèrent pas la gloire, mais élurent Jacques le Juste évêque de Jérusalem »; et encore au VII[e] : « A Jacques le Juste et à Jean et à Pierre, après la résurrection, le Seigneur donna la science. Eux-mêmes la donnèrent aux *autres Apôtres*, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις; les autres Apôtres aux Septante, parmi lesquels était Barnabé. Il y eut d'ailleurs deux Jacques, l'un le Juste, jeté du faîte du temple et frappé à mort avec un bois de foulon, l'autre décapité. » Ainsi Clément ne connaît que deux Jacques, les deux Apôtres : il dit d'ailleurs explicitement que Jacques le Juste, élu évêque de Jérusalem, était un des Apôtres[1].

1. Vers le troisième siècle et plus tard, des confusions s'établirent au sujet de Jacques, provoquées, semble-t-il, par une tradition mal comprise. On s'habitua à regarder Jacques plutôt comme premier évêque que comme Apôtre. De là à parler de son ordination, il n'y avait qu'un pas. Ainsi le livre des *Récognitions Clémentines*, qui se plaît à l'appeler évêque, dit I, 43 qu'il fut « ordonné par le Christ même dans l'église de Jérusalem »; à ce détail on reconnaît la tendance de l'auteur à mettre Jacques en relief, à lui revendiquer une autorité particulière reçue du Christ même, à en faire « l'évêque des évêques » *(Épîtres de Pierre et de Clém. à Jac.)*. C'est à la littérature pseudo-Clémentine qu'Eusèbe *(H. E.*, VII, 19), suivi par plusieurs Pères, paraît avoir puisé la tradition au sujet de l'ordination de Jacques : mais il la corrige en le disant

La situation de Jacques l'Apôtre à la tête de l'église de Jérusalem est donc bien claire : il a succédé en quelque sorte au collège apostolique qui dirigeait cette église dans les premières années; lors du départ des autres Apôtres, il y est resté et a pris en main le gouvernement de cette église, devenant seul son pasteur en chef[1].

Que S. Luc ou S. Paul au premier siècle ne le nomment pas évêque, cela n'étonnera personne, tant parce que le nom d'évêque

« ordonné par le Christ et par les Apôtres » ; même auparavant (II, 23), il avait simplement dit : « auquel les Apôtres confièrent le siège épiscopal de Jérusalem. » Cfr. *Constit. Apost.*, VIII, 35; S. Jean Chrys. *Hom. 38 in 1 Cor. XV, 7;* S. Epiphane, *Hæres.* 78, 7. Mais, dès qu'on croyait Jacques ordonné évêque, on devait hésiter à lui reconnaître la dignité apostolique : car les Douze ne reçurent pas l'ordre par l'imposition des mains. Aussi Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* est hésitant; il ne dit jamais ce qu'il pense de l'apostolat de Jacques : la vraie leçon de I, 12, 4 ne parle pas de Jacques « un des disciples », ce qui est une interpolation, mais seulement de Jacques « un des frères du Seigneur »; de même que le titre authentique de VII, 19 ne porte pas que Jacques fut Apôtre.

1. On peut encore recueillir dans les traditions postérieures des indices de l'autorité épiscopale de Jacques.

Épiphane *(Hær.,* 29, 4; 88, 14) rapporte que Jacques porta, fixée au front, la lame d'or, insigne du grand-prêtre juif. Polycrate d'Ephèse, moins d'un siècle après la mort de l'Apôtre Jean, atteste aussi le fait pour celui-ci (Eus. *H. E.,* V, 24, 3) : ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς.

Hégésippe sait qu'« à Jacques seul il était permis d'entrer dans le Saint; qu'il ne s'habillait pas, en effet, de laine, mais de lin; qu'il se rendait souvent seul au temple prier pour les péchés du peuple ». Τὰ ἅγια désigne le Saint, le parvis réservé aux lévites, et non le Saint des Saints, comme l'a cru S. Épiphane; ce qui est une hypothèse tout à fait invraisemblable. La sainteté de l'Apôtre, la vénération extraordinaire que tous lui témoignaient et sans doute aussi sa dignité de chef des judéo-chrétiens de Jérusalem suffisent à expliquer la tolérance dont il jouissait. C'est pourquoi, il portait la tunique de lin, comme les prêtres du temple, selon le rituel de Moïse.

Enfin, les chrétiens de Jérusalem vénéraient encore au temps d'Eusèbe *(H. E.,* VII, 19), conformément à une antique tradition, le trône épiscopal que Jacques le frère du Seigneur avait occupé dans les assemblées.

n'existait pas encore avec ce sens, que parce qu'il était plutôt Apôtre, dignité toute spéciale, source de l'épiscopat. Mais, peu de temps après, au IIe siècle, Hégésippe, sans nommer Jacques évêque, dit cependant de son successeur, Syméon, qu'il fut « évêque » de Jérusalem parce qu'il succéda à Jacques dans l'administration de cette église (cité par Eus. *H. E.* IV, 22, 4; coll. III, 11, 22, 32). « Après le témoignage (après le martyre) de Jacques le Juste[1], dit-il, qui souffrit pour la même doctrine que le Seigneur (c'est-à-dire pour la messianité de Jésus), de nouveau le fils de son oncle, Syméon fils de Clopas, fut établi *évêque :* tous le prirent parce qu'il était un second cousin du Seigneur[2] : Πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσ-

1. Dans les extraits, malheureusement si courts, que nous possédons encore d'Hégésippe, celui-ci nulle part ne dit si Jacques fut Apôtre; il le surnomme « le Juste », « le frère du Seigneur », Eus. *H. E.*, II, 23, 4; IV, 22, 4. Dans le premier passage, il écrit selon la citation d'Eusèbe : « Διαδέχεται δὲ τὴν Ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστολῶν : Reçut l'église (de Jérusalem) avec les Apôtres Jacques. » Cette phrase ne présente pas un sens bien clair. Malheureusement le contexte précédent manque. Eusèbe lui-même a compris « qu'il obtint des Apôtres le siège épiscopal », comme s'il était écrit πρὸς τῶν ἀποστολῶν. Le verbe διαδέχομαι indique une transmission (διά), une succession. Ne pourrait-on pas traduire μετά par « d'entre » : Reçut l'église de Jérusalem, d'entre les Apôtres, Jacques?

2. Syméon est le fils de Clopas, oncle du Seigneur; il est donc le cousin germain de Jésus. « Son oncle, ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ, » est en effet mis pour « l'oncle du Seigneur », comme le contexte le montre, et non pas pour « l'oncle de Jacques » : un autre extrait d'Hégésippe (Eus. *H. E.*, III, 32, 6) porte explicitement : ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ = le fils de l'oncle du Seigneur, le susnommé Syméon, fils de Clopas.

Jacques est connu sous l'appellation de « frère du Seigneur »; voir S. Paul (Gal. I, 19), Hégésippe et Josèphe (cités par Eusèbe *H. E.*, II, 23, 4; 22). Hégésippe appelle aussi Jude frère du Seigneur selon la chair, c'est-à-dire non spirituellement, non par la foi, mais par consanguinité *(H. E.*, III, 20, 1). Mais cet écrivain ne relève pas explicitement la parenté de Syméon avec Jacques et Jude, non plus que celle de Jacques et Jude entre eux : *toutes les parentés s'établissent avec le Seigneur.* Cependant dans le passage cité ici (III, 32), il insinue que Jacques et Syméon sont frères, fils du même Clopas : « *de nouveau* le

ταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες ἀνεψιὸν ὄντα τοῦ Κυρίου δεύτερον. »

fils de son oncle Syméon, fils de Clopas, fut établi évêque »; et « il fut élu par tous parce qu'il était un second (c'est-à-dire un autre) cousin du Seigneur ». Il y avait donc déjà eu un fils de Clopas à la tête de l'église, il y avait déjà eu un premier cousin du Seigneur, puisque celui-ci était le *second*. Nous en déduisons que Jacques était aussi le fils d'un oncle du Seigneur, qu'il était son cousin germain. Jacques, Jude et Syméon étaient frères, comme étant les fils du même Clopas, oncle du Seigneur.

Et en effet, les Évangiles nomment quatre « frères du Seigneur » : Jacques, Jude, Siméon et Joseph ou Joses (Mt. XIII, 55; Mc. VI, 3); mais nulle part ne se trouve un texte qui laisse entendre qu'ils fussent les propres enfants de la Sainte Vierge ou de S. Joseph. Leur mère est nommée : ce n'est pas Marie, mère de Jésus, mais une autre Marie : « Marie, mère de Jacques et de Joseph » (Mt. XXVII, 56), « Marie, mère de Jacques le mineur et de Joseph », « Marie (mère) de Jacques (Mc. XV, 40; XVI, 1; Lc. XXV, 10). Le nom de ses enfants était ajouté pour la distinguer des autres Marie; pour le même motif, elle est aussi appelée du nom de son mari « Marie de Clopas », ou encore « sœur de Marie, mère de Jésus » (Jean XIX, 25). Elle est dite sœur de Marie, soit dans le sens propre, soit comme belle-sœur, puisqu'Hégésippe (d'après Eusèbe *H. E.*, III, 11) atteste que « Clopas fut le frère de Joseph ». Soit donc qu'il y ait eu deux frères mariés à deux sœurs, soit qu'il s'agisse de beau-frère ou de belle-sœur, l'Évangile de S. Jean et Hégésippe concordent bien. De plus, celui-ci nomme aussi Syméon « fils de Clopas », montrant par là qu'il est un des quatre fils de cette Marie, « femme de Clopas ».

Dans les listes apostoliques, nous trouvons « Jacques (fils) d'Alphée et Jude (frère) de Jacques » (Mt. X, 3, Mc. III, 18; Lc. VI, 15-16; Act. I, 13). Jude est le frère de Jacques (Jud. 1), qu'Hégésippe comme les Évangiles appellent « le frère du Seigneur ». S'il est donc établi qu'Alphée, père de Jacques et de Jude, est le même que Clopas, les dernières difficultés s'évanouissent et tous les textes sont expliqués dans la plus belle harmonie. Or ces deux noms, divers en apparence, ne sont que la double manière dont a été rendu en grec le même nom araméen חַלְפַּי, avec ou sans aspiration de la gutturale initiale ח. On peut comparer pour ce phénomène les formes latines Ludovicus et Aloysius du même nom franc Ludwig, Clovis, Clodovicus, Hludovicus, Louis.

La conclusion de tous ces textes ainsi rapprochés est simple et claire. Jacques, Apôtre et chef de l'église de Jérusalem, eut pour père Alphée ou Clopas, frère de S. Joseph; il eut pour mère Marie, sœur (peut-être belle-sœur) de la Sainte Vierge; il eut pour frères Jude, Apôtre comme lui, Siméon son successeur sur le siège épiscopal de Jérusalem et un

Eusèbe, à un autre endroit, avait déjà rapporté le fait : « Après le martyre de Jacques et la destruction de Jérusalem qui survint

Joseph. Par conséquent ceux qui sont connus sous le titre de frères du Seigneur sont ses cousins germains.

L'hébreu et l'araméen n'ont pas de terme propre pour exprimer l'idée de « cousin germain » ou de « cousin ». Le terme אח traduit habituellement par « frère » et pouvant désigner toute parenté, en pouvait tenir lieu dans les relations ordinaires de la vie (Cfr. Gen. XII, 5; XIII, 8; XXIX, 12; Nom. VIII, 26).

Comme on aimait à exprimer les relations si honorables de parenté avec le Messie, l'usage s'est généralisé d'employer l'expression de « frères du Seigneur ». Personne en ces temps ne pouvait s'y méprendre.

Cfr. Corluy, *Les frères de N.-S. Jésus-Christ* dans les *Études religieuses* de Paris, 1878, p. 5 ss., 145 ss. — Lightfoot, *Epistle to the Galatians* : The Brethren of the Lord, London, 1896.

Si l'on trouve étonnant qu'Hégésippe ne nomme pas Jacques Apôtre et ne dit pas si Syméon fut son frère, après avoir observé d'abord que nous n'avons plus que quelques lignes de cet auteur, nous croyons utile d'ajouter cette double conjecture. D'une part, pour les Juifs la qualité d'Apôtre n'avait pas la signification qu'elle avait pour les gentils : le Messie lui-même avait été envoyé à eux par Dieu le Père; les Apôtres étaient les envoyés du Messie aux nations. Aussi longtemps que la communauté de Jérusalem fut uniquement composée de Juifs, elle a eu une existence propre et séparée. Comme Jacques n'a pas exercé l'apostolat parmi les nations, et qu'il est resté évêque de Jérusalem, les judéo-chrétiens n'auront peut-être pas attaché grande importance à l'apostolat de Jacques. Ils l'auront appelé de préférence « frère du Seigneur », ce qui était son plus beau titre de gloire aux yeux des Juifs. Or Hégésippe est précisément l'écho de la tradition juive.

D'autre part Syméon est toujours nommé « fils de Clopas » et cousin du Seigneur. Il paraît être le frère de Jacques et Jude : pourquoi ne pas le nommer, lui aussi, « frère du Seigneur » ? Il est certain que Jacques est le frère du Seigneur par excellence, vraisemblablement parce qu'il fut le chef de l'église de Jérusalem. Jude, dans sa lettre, se recommande de son titre de frère de Jacques; on se disait donc facilement que Jude était aussi « le frère du Seigneur » comme étant le frère de celui qu'on appelait le frère le Seigneur. Puis, leur qualité d'Apôtre leur donnait un certain relief, de préférence à Syméon. Du reste celui-ci, étant connu comme fils de Clopas oncle du Seigneur, s'indiquait aussi par le fait même comme cousin-germain du Seigneur. Que si Hégésippe ne dit pas de qui Jacques était le fils, il savait cependant qu'il était *aussi* un

bientôt, d'après une tradition, λόγος κατέχει, ceux des Apôtres et des disciples du Seigneur qui étaient encore en vie, se réunirent de partout avec les parents du Seigneur selon la chair, dont la plupart étaient aussi encore en vie; ils tinrent une assemblée pour délibérer en commun sur celui qu'ils jugeaient digne de recueillir la succession de Jacques, τῆς Ἰακώβου διαδοχῆς. Et de commun accord tous jugèrent digne de ce trône épiscopal Syméon, fils de Clopas..., celui qui était cousin, comme on rapporte, du Seigneur. » *(H. E.* III, 11).

Vraisemblablement ce λόγος, cette histoire est précisément celle d'Hégésippe, dont Eusèbe allègue dans la suite les propres paroles : car tous les détails semblent empruntés à Hégésippe.

Cette tradition nous apprend que le grand motif pour lequel le choix se porta sur Syméon comme successeur de Jacques, fut sa parenté avec le Seigneur. On est donc fondé à croire que de même Jacques se fixa auparavant à Jérusalem, avec le consentement de ses collègues dans l'apostolat, parce qu'il était « le frère du Seigneur[1] ». Cette qualité était du plus haut prix aux yeux des Juifs, à qui le Messie, fils de David, avait été promis, et pouvait puissamment seconder la prédication évangélique parmi eux. Cette parenté garantissait aussi une descen-

cousin-germain du Seigneur. Enfin, on peut se demander pourquoi, si Syméon n'était pas le frère de Jacques, on ne lui a pas préféré pour l'épiscopat Jude ou l'un des fils de celui-ci? Cette question est posée pour ceux qui prétendent que Jacques et Jude étaient de vrais frères du Seigneur et qu'à Jérusalem règnait le principe légitimiste pour la transmission de l'autorité; en ce cas son frère et ses neveux plutôt que son cousin-germain auraient dû lui succéder.

1. A Jacques appartient donc l'honneur d'avoir été le premier chef de l'église la plus ancienne, de la métropole de Jérusalem, parce qu'il fut le parent du Messie. Ainsi, l'on comprend mieux ces paroles déjà citées de Clément d'Alexandrie : « Après l'ascension du Seigneur, Pierre, Jacques (l'autre) et Jean, quoiqu'ils fussent les préférés du Seigneur, n'ambitionnèrent pas l'honneur, mais élurent Jacques le Juste, évêque de Jérusalem », et celles d'Hégésippe : « Recueillit l'Église, d'entre les Apôtres, le frère du Seigneur, Jacques. » On comprend mieux aussi pourquoi lui surtout est connu comme « frère du Seigneur » et comment plus tard s'est formée la légende qu'il fut établi évêque par le Seigneur même.

dance royale de David. A ce sujet Hégésippe rapporte que Domitien fit rechercher activement tous les descendants de David, qu'il fit comparaître devant lui les petit-fils de Jude, « frère du Seigneur », et que le consul Atticus mit l'évêque Syméon à mort, parce qu'il était de la race royale de David (*H. E.* III, 19, 20, 32). C'est ce titre de frère du Seigneur et de fils de David qui a valu avant tout à Jacques la grande autorité dont il jouissait auprès de son peuple. Personne n'était donc plus à même d'amener les Juifs à Jésus le Messie. Cette prédilection des chrétiens pour les parents du Seigneur se manifeste encore dans ce fait qu'ils préposèrent au gouvernement de l'église de Jérusalem les deux petit-fils de ce Jude, cousin de Jésus[1]. Hégésippe atteste qu'ils furent mis à la tête de toute l'église, parce qu'ils avaient confessé le Christ et qu'ils étaient ses parents. Il n'est pas aisé de déduire de ces paroles quelle dignité leur fut conférée : nous croyons qu'ils furent élevés à la dignité de prêtres et qu'ils prirent place dans le collège presbytéral qui dirigeait la communauté judéo-chrétienne.

1. Hégésippe le rapporte ainsi : « En ce moment (sous l'empereur Domitien) vivaient encore de la parenté du Seigneur, les petit-fils de Jude, appelé, λεγομένου, frère du Seigneur selon la chair. On les dénonça comme descendants de David; un envoyé les conduisit auprès du César Domitien. Celui-ci leur ayant demandé s'ils descendaient de David, ils le confessèrent. Alors il les interrogea sur leur avoir, sur leurs possessions. Ils dirent qu'ils ne possédaient à deux que neuf mille talents, non en argent, mais en terres, trente-neuf plèthres (=arpents), dont les fruits servaient à payer le tribut et à les entretenir grâce à un labeur personnel. Et ils montrèrent leurs mains calleuses comme preuve de leur travail... Interrogés sur le Christ et son royaume,... ils répondirent que ce royaume n'est pas de ce monde, mais qu'il est céleste et angélique, qu'à la fin des siècles il viendra juger les vivants et les morts et rendre à chacun selon ses œuvres. Domitien ne prononça contre eux aucune condamnation, mais plein de mépris pour leur bassesse, les renvoya libres; il fit un décret pour faire cesser la persécution contre l'Église. Après leur libération, les petit-fils de Jude furent préposés à toute l'Église, parce qu'ils avaient confessé le Seigneur et qu'ils étaient de sa parenté. La paix fut entièrement rendue à toute l'Église. Ils demeurèrent en vie jusque sous Trajan. » (Cité par Eusèbe *H. E.*, III, 20; 32, 6).

* * *

Jacques se trouvait donc à la tête de l'église de Jérusalem à un triple titre. Comme Apôtre, sa mission était universelle; il aurait pu l'exercer dans l'univers entier, mais il préféra rester à Jérusalem comme chef de l'église judéo-chrétienne. Ayant fixé sa résidence dans l'église-mère, il en devint en sa qualité d'Apôtre le premier évêque, fondateur du siège épiscopal de Jérusalem. Le motif pour lequel, avec l'approbation de ses collègues dans l'apostolat, ce fut lui plutôt qu'un autre qui demeura à Jérusalem, au sein de la nation juive, paraît avoir été sa parenté avec le Seigneur Jésus; car cette parenté était une cause de grande considération.

L'attachement à son peuple, à ses institutions, à la Loi de Moïse est le trait distinctif de Jacques de Jérusalem (Actes XV; XXI, 18-25; Gal. II). Jusqu'à la fin de sa vie il est resté observateur religieux des prescriptions légales : le portrait qu'Hégésippe nous en a tracé (Eus. *H. E.* II, 23) fait bien voir combien il resta juif, tout en étant chrétien. Tel était l'homme qu'il fallait pour gouverner l'église des Juifs convertis à Jésus le Messie et pour amener le peuple à embrasser en grand nombre la foi chrétienne. L'autorité et l'influence considérable dont Jacques, à cause de sa vie austère et juste, jouissait à Jérusalem non seulement auprès des fidèles, mais aussi auprès de tous ceux de sa race, sont attestées par les historiens Josèphe et Hégésippe (Eus. *H. E.* III, 23). Il était l'homme de la transition, qui maintenait au concile quelques observances pour opérer sans heurt ni choc l'union en un seul corps des gentils et des Juifs. Par le prestige dont il jouissait, il pouvait plus facilement amener l'église-mère jalouse de ses prérogatives, à reconnaître la liberté des gentils convertis au christianisme, et à conserver les liens de la communauté avec l'unité de la foi entre les divers membres de l'Église du Christ. L'église particulière de Jérusalem est restée juive d'aspect jusqu'à l'extinction de la communauté des chrétiens de cette race.

A Jérusalem apparaît donc pour la première fois le gouvernement d'un seul pasteur sur un seul troupeau. Les deux pre-

miers évêques furent Jacques et Syméon, parents du Seigneur. Comme le fondateur du siège est un Apôtre, l'évêque y est évidemment le dépositaire de la succession apostolique.

CHAPITRE II.

ÉGLISES FONDÉES PAR S. PAUL.

Tandis que Jacques restait à Jérusalem, les autres Apôtres s'étaient dispersés pour aller porter l'Évangile aux nations. Paul leur fut adjoint en vertu de sa vocation à l'apostolat, reçue de Jésus lui-même lors de sa conversion : sa mission égalait celle des Douze en pouvoir et en étendue.

Attachons-nous d'abord à étudier l'œuvre de l'Apôtre des gentils; parcourons à sa suite les principales communautés fondées par lui, afin d'apprendre la manière dont il les organisa.

Article I.

Éphèse. La Crète. Philippes. Thessalonique.

I. Éphèse. — Vers la fin de son second voyage apostolique, S. Paul, à son départ de Corinthe, se dirigea sur Éphèse, ville très florissante par son commerce, capitale de la province la plus populeuse de l'Asie. Il y arriva en compagnie d'Aquila et de Priscille, dont le Nouveau Testament loue, à diverses reprises, le zèle pour la propagation de l'Évangile. Ce fut à cette époque que Paul, débutant par la synagogue, jeta dans Éphèse la première semence de la foi. Malgré le bon accueil que lui firent ses frères d'Israël, il dut les quitter pour aller célébrer la fête prochaine à Jérusalem; mais il promit de revenir bientôt (Act. XVIII, 19 ss.).

Au cours de son troisième voyage, l'Apôtre accomplit sa promesse. A son arrivée à Éphèse, il y trouva une douzaine de néophytes croyant en Jésus-Christ, mais n'ayant reçu ni le baptême chrétien, ni la confirmation. Après avoir

achevé leur instruction religieuse, il les fit baptiser et leur donna l'Esprit-Saint par l'imposition de ses mains (Act. XIX, 1 ss.).

Trois mois durant il prêcha avec zèle dans la synagogue pour convaincre les Juifs de la venue du royaume de Dieu. Après ce temps, il opéra la séparation des fidèles d'avec ceux qui refusaient de reconnaître en Jésus le Messie; il choisit alors pour lieu de réunion quotidienne l'école d'un nommé Tyrannos. Pendant plus de deux ans encore, Paul demeura à Éphèse prêchant en public et dans les maisons, si bien que tous les habitants de la province d'Asie, Juifs et gentils, entendirent la parole du Seigneur. Si nombreuses furent les conversions que les orfèvres, voyant leurs intérêts compromis par l'accroissement du nombre des chrétiens et l'abandon de l'idolâtrie, excitèrent une grande sédition contre l'Apôtre. Lorsqu'il quitta la ville vers 58, après un séjour d'environ trois ans, il y laissa une communauté considérable de disciples fervents.

Cette église était-elle organisée, et comment l'était-elle?

Puisque, dès sa première mission, Paul, en compagnie de Barnabé, avait eu soin de préposer des prêtres à chaque communauté (Act. XIV, 22), il n'a certainement pas dérogé à cette règle plus tard à Ephèse. En effet, une année environ après son départ, il mande à Milet les prêtres de l'église d'Éphèse (Act. XX, 17) et leur rappelle qu'ils ont à veiller sur eux-mêmes et sur le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint les a établis pour le diriger en qualité de pasteurs. Leur institution par l'Esprit-Saint fait sans doute allusion à l'ordination reçue par l'imposition des mains qui donne l'Esprit-Saint.

L'organisation de cette église est encore attestée par une épître de S. Paul lui-même, la première à Timothée, écrite vers l'an 64. Ce message a bien trait à Éphèse, puisque le maître, lors de son départ pour la Macédoine, a demandé à son cher fils de demeurer en cette ville (I, 3).

Les qualités requises dans les prêtres et les diacres y sont énumérées en détail, apparemment parce que Timothée devait en admettre et en ordonner. Paul écrit en effet pour que, s'il tardait de retourner à Éphèse, son disciple eût une ligne de

conduite sûre dans la direction de l'église (III, 15). Timothée avait le pouvoir d'imposer les mains; il était le juge des prêtres; il devait prendre soin de la rétribution due aux pasteurs zélés (V, 17-21) : en un mot il instituait les ministres et veillait au maintien de la discipline ecclésiastique.

«Les prêtres qui président et s'adonnent à la prédication » sont ces pasteurs qu'autrefois Paul avait mandés à Milet pour leur recommander de veiller sur eux-mêmes, sur leur doctrine et sur leur troupeau.

Le ministère chrétien ordinaire d'Éphèse se composait donc d'un collège presbytéral assisté de diacres.

Quelle était la fonction de Timothée? Avait-il l'administration ordinaire, permanente et stable de cette église, ou bien y exerçait-il seulement une charge temporaire, une délégation reçue de son maître pour faire face à des circonstances difficiles? Était-il évêque d'Éphèse ou délégué apostolique?

Jusque-là Timothée avait accompagné son maître dans ses courses apostoliques; à Milet, il était à ses côtés, avec les autres disciples et non pas avec les pasteurs d'Éphèse. Plusieurs fois il avait été chargé de missions importantes à Thessalonique, à Corinthe, à Philippes (1 Thess. III, 2, 3; 1 Cor. IV, 17; Phil. II, 19 ss.). Il n'y a pas de raison de croire que sa mission à Éphèse, pour avoir été plus importante, fût autre chose qu'une délégation. Il ressort des lettres mêmes de S. Paul que, dans son intention, cette mission était temporaire. Le motif principal qui l'avait engagé à demander à son disciple de rester dans cette ville, c'était le maintien de la vraie doctrine. Les alarmes exprimées sur la plage de Milet devant les prêtres d'Éphèse n'étaient que trop fondées : des loups ravageaient leur troupeau. Pour faire face au danger, pour maintenir avec autorité et succès la pureté de la foi contre l'hérésie naissante, il laissa Timothée dans la communauté menacée : « Je t'ai demandé à mon départ pour la Macédoine, lui écrivait-il, de demeurer à Éphèse afin d'avertir certaines gens de ne point enseigner une autre doctrine. » (1 Tim, 3 ss; coll. I, 19, 20; IV; VI, 3-5, 12 ss., 20, 21; 2 Tim. I, 13, 14; IV). Lui-même comptait revenir bientôt le rejoindre (1 Tim. III, 14).

Toutefois durant le temps de son séjour à Éphèse, Timothée y remplissait le pouvoir épiscopal, ordonnant des prêtres et des diacres, ayant le droit de juger les pasteurs mêmes, maintenant la discipline, exerçant la juridiction et le gouvernement.

Dans la seconde lettre, écrite en sa dernière captivité (I, 8; II, 9), le maître, séparé de tous ses disciples, appelle avec instance auprès de lui son cher Timothée : « Hâte-toi de venir à moi sans délai... Prends Marc, et amène-le avec toi, car il m'est utile pour le ministère... Hâte-toi de venir avant l'hiver. » (IV, 8, 11, 21). En rappelant ainsi Timothée, on sent que Paul n'arrache pas un évêque à son troupeau, mais qu'il mande le compagnon fidèle de ses voyages. Il se souvient des larmes versées par ce fils au moment de la séparation; il désire le voir à ses côtés à Rome (I, 4). Mais d'autre part, comme l'hérésie est toujours menaçante dans l'église d'Éphèse, l'Apôtre, en relevant Timothée de son poste de combat, le remplace par un autre disciple, Tychique (IV, 12). Cet échange de personnes nous confirme encore dans l'idée qu'il ne s'agit pas de pasteurs uniques attachés à ce siège, mais de délégués révocables à volonté. Il est probable que comme Timothée, son successeur Tychique avait reçu la plénitude de l'ordre et une délégation d'égale importance.

C'est le dernier renseignement fourni par S. Paul sur l'église d'Éphèse. Nous continuerons son histoire sous l'Apôtre Jean. Jusqu'à la mort de S. Paul, elle était dirigée par un collège presbytéral assisté de diacres. Les ordinations y étaient faites et la souveraineté exercée par l'Apôtre ou bien par un de ses disciples, qui avait reçu de lui l'imposition des mains et qu'il y déléguait avec l'autorité nécessaire[1].

1. M. Fouard observe très justement que dans les épîtres pastorales « les mots de prêtre et d'évêque sont encore synonymes, et que l'Apôtre ne prend pas ce dernier terme au sens spécial que nous lui donnons. Rien n'indique, continue-t-il, que laissant Tite en Crète, Timothée à Éphèse, il leur ait conféré d'autre mission que des fonctions temporaires, une surveillance analogue à celle qu'Épaphras exerçait sur les communautés du Lycus. Pas plus donc en ces derniers temps qu'auparavant, il ne nous semble possible d'attribuer à Paul, avec certitude,

* * *

II. La Crète. — La lettre à Tite vient pleinement confirmer ces données sur la manière dont l'Apôtre des gentils fondait les églises.

Tandis qu'il était conduit prisonnier de Césarée à Rome, la caravane avait fait escale sur les côtes de l'île de Crète. Délivré de sa première captivité, S. Paul y vint annoncer l'Évangile. Son labeur fut béni; il y opéra un grand nombre de conversions. Mais volant à d'autres travaux, il laissa dans l'île son disciple Tite investi de toute l'autorité du fondateur. « Je t'ai laissé en Crète, se hâte-t-il de lui rappeler par lettre, pour que tu établisses les choses qui manquent, et que tu constitues des prêtres dans chaque ville : c'est ainsi que je te l'ai prescrit. » (I, 5).

Tite était donc muni de la plénitude de l'ordre; comme Timothée, il devait l'avoir reçue par l'imposition des mains, vraisemblablement de son maître. Néanmoins il n'était fixé à aucun siège épiscopal, puisqu'il avait pour charge de prendre soin de toutes les communautés de la Crète, et d'établir des prêtres dans les diverses villes. Aussi l'Apôtre fait-il déjà entrevoir son rappel prochain : « Lorsque je t'aurai envoyé Artémas ou Tychique, hâte-toi de me rejoindre à Nicopolis, où j'ai résolu de passer l'hiver. » (III, 12). Tite n'était à la tête d'aucune église en particulier ni comme évêque, ni surtout comme métropolitain; c'était un délégué, ayant reçu la mission d'achever l'organisation des églises fondées par Paul. Aux derniers jours de l'Apôtre, nous le retrouvons en Dalmatie et non plus en Crète (2 Tim. IV, 10). Dans l'île toutefois, il aura été rem-

quelque création d'évêques; l'Apôtre se borna probablement à indiquer aux principales de ses chrétientés quel pasteur lui succéderait dans ce degré supérieur de la hiérarchie. » Et en note : « La chrétienté de Jérusalem est la seule Église que nous voyions dès les premiers temps gouvernée par un seul pasteur. » *(Saint Paul, ses dernières années*, Paris, 1899, p. 252). Ainsi cet auteur ne pense pas qu'on puisse tirer des lettres pastorales « la preuve que Paul donna dès lors à certaines Églises la forme monarchique. »

placé par un autre disciple chargé sans doute de continuer son œuvre.

Par conséquent, les églises de Crète étaient dirigées habituellement par un corps de pasteurs, institués par l'Apôtre ou par son disciple. Le fondateur ou son délégué en gardait du reste l'administration souveraine.

* * *

III. Philippes. — Dans l'adresse de son épître aux Philippiens écrite durant sa première captivité, vers 63, S. Paul fait une mention spéciale de leurs prêtres et de leurs diacres. Il avait fondé cette communauté au cours de son second voyage (Act. XVI, 12-40), et y était revenu durant son troisième (Act. XX, 2-6). Là comme ailleurs, l'Apôtre eut bientôt établi des pasteurs pour diriger les fidèles et exercer les fonctions sacrées.

Dans la lettre il nomme Épaphrodite, qui lui avait été envoyé par cette communauté avec des subsides (IV, 18), « son frère, son coopérateur et son compagnon d'armes » (II, 25); cela ne paraît pas suffisant pour en faire l'évêque de cette ville. L'expression « σύζυγε γνήσιε, excellent collègue » (IV, 3), outre qu'on ne sait à qui elle est adressée, est trop générale pour nous rien apprendre à ce sujet.

* * *

IV. Thessalonique. — A son départ de Philippes, Paul vint à Thessalonique, une des grandes villes de la Macédoine, résidence du gouverneur romain de la province (Act. XVII, 1). Cette église semble avoir surpassé en importance celle de Philippes : car elle servait de modèle pour tous les fidèles de l'Achaïe et de la Macédoine; ses aumônes assistaient largement les frères de toute la Macédoine; l'ardeur de sa foi était connue non seulement dans les provinces voisines, mais dans tous les lieux (1 Thess. I, 7-9; IV, 9, 10).

Dans sa première lettre aux Thessaloniciens, qui date de

l'an 53 ou 54 et qui est très proche des origines de cette communauté, Paul leur « recommande de considérer ceux qui peinent parmi eux, qui leur sont préposés dans le Seigneur et les instruisent, et d'avoir pour ceux-là une charité plus abondante, à cause de leur œuvre » (V, 12, 13). Ces chefs dans le Seigneur sont les prêtres, qui ont été établis comme pasteurs du troupeau pour les diriger dans la voie du salut. Néanmoins il se peut que l'auteur ait employé à dessein des termes généraux pour y comprendre aussi tous les ministres de la foi, comme les prophètes, les évangélistes, les docteurs, les diacres.

D'après une tradition ancienne rapportée par Origène[1], le premier évêque de Thessalonique fut Caïus, l'hôte de S. Paul à Corinthe (Rom. XVI, 23). Comme ce Caïus se trouvait donc encore à Corinthe vers l'an 59, lorsque fut écrite l'épître aux Romains, il ne pouvait y avoir d'évêque à Thessalonique au moment où l'Apôtre y adressait ses épîtres. Nous reviendrons sur la valeur de cette tradition dans l'article consacré aux disciples de S. Paul.

Article II.

Corinthe.

Au cours de son second voyage, S. Paul, après avoir évangélisé la Macédoine et prêché à Athènes, arriva à Corinthe, vers 53 (Act. XVIII). Jésus, pour stimuler le zèle de son Apôtre, lui fit connaître dans une vision que le nombre de ses disciples dans cette ville serait considérable. Crispus, le chef de la synagogue, avec toute sa maison, et une foule de Corinthiens reçurent le baptême. Pendant un an et demi, Paul y annonça la parole de Dieu. Conformément à sa manière de faire constante et uniforme, il organisa cette chrétienté.

Trois documents du Ier siècle nous donnent de précieux renseignements sur les origines historiques de cette église : ce sont les deux épîtres de S. Paul et la (première) lettre de S. Clément

1. *Commentarius in ep. ad Rom.* l. X, 41.

aux Corinthiens. Celle-ci, écrite moins de trente ans après la mort de S. Paul, attribue formellement l'organisation ecclésiastique aux Apôtres. Dans celles-là, les critiques soi-disant indépendants se vantent de trouver la preuve « d'une démocratie complète sans la moindre trace d'une organisation gouvernementale », la preuve de l'inspiration privée, de la « liberté individuelle sans aucune règle, ni autorité ». L'étude de ces documents est donc particulièrement instructive. Il est très intéressant de connaître l'état primitif de cette église de Corinthe, qui ne fut ni une des moins importantes, ni une exception parmi les communautés fondées par l'Apôtre des gentils. Ici l'intérêt est double : d'une part, comme ces épîtres pauliniennes fournissent aux partisans du règne des charismes et de la communauté souveraine, des arguments qu'ils estiment clairs et solides[1], il est nécessaire de donner la solution de leurs diffi-

1. Voici quelques extraits empruntés à M. Réville, sur la nature des communautés fondées par l'Apôtre Paul : « Retournons maintenant aux Épîtres de Paul. Qu'y voyons-nous? Ni un nom, ni une fonction qui rappelle ce que nous venons d'analyser (à savoir, l'organisation des synagogues juives en terre païenne), pas même le terme πρεσβύτερος que l'on trouve cependant dans plusieurs écrits moins anciens du Nouveau Testament, tels que les *Actes* ou les Épîtres pastorales. Il n'y a pas de magistrats, pas de fonctionnaires dans les communautés auxquelles s'adresse l'apôtre dans les épîtres authentiques. Il n'y a que des fonctions ou des dignités spirituelles, dues à l'ascendant de la foi, du zèle, du talent, à la puissance des divers χαρίσματα que l'Éternel dispense à ses enfants... Il n'y a pas du tout encore d'organisation régulière. La communauté de Corinthe, celle sur laquelle nous sommes le mieux renseignés et que l'on peut considérer comme la communauté paulinienne par excellence, fournit de nombreuses preuves à l'appui... La hardiesse de son idéalisme (de Paul), dédaigneur des formes ecclésiastiques, etc... Ces gens (les premiers disciples du Christ) si peu gouvernables par leur nature même, vivent dans un état de complète démocratie. Ils se gouvernent eux-mêmes. L'égalité de droits pour tous les membres règne parmi eux... S'il y avait des membres chargés de présider à ces réunions (où se célébraient les agapes et l'Eucharistie) leur autorité ne semble pas avoir été considérable... En matière disciplinaire il n'y a pas davantage de règle fixe ni d'autorité régulière... Il n'y a aucune confession de foi obligatoire, aucun Credo arrêté... Lui-même (Paul) n'exerce pas de magistra-

cultés et de montrer ce qu'on peut et ce qu'on doit conclure de ces épîtres, tant au point de vue de l'importance des charismes dans la vie religieuse des églises, qu'au point de vue de l'organisation; d'autre part, l'épître de Clément établit d'une façon claire et péremptoire la vérité de la thèse catholique, qui considère le pouvoir du collège apostolique comme la vraie et l'unique source de la hiérarchie ecclésiastique.

§ 1. — *Lettres de S. Paul.*

S. Paul envoie une première et une seconde fois un message à l'église de Corinthe, sans faire aucune mention ni d'un évêque, ni de prêtres, ni de diacres; il ne leur adresse pas de salut, il ne recommande pas aux fidèles de leur être soumis.

Mais à moins de montrer qu'il aurait dû nommer dans ses lettres les prêtres et les diacres, s'il y en avait eu, l'argument *ex silentio* n'a aucune valeur probante. D'ailleurs il s'évanouit devant l'affirmation catégorique d'une organisation qui se trouve dans d'autres documents contemporains. Tout au plus y a-t-il lieu, si l'on s'étonne de ce silence, d'en chercher quelque explication plausible.

ture régulièrement constituée, il n'a d'autorité que par son ascendant moral... »

« Ce tableau de la communauté chrétienne ne saurait passer pour une image fidèle de toutes les autres communautés fondées par l'apôtre. Parmi les Églises issues de son apostolat, la chrétienté de Corinthe a dû être celle où la fermentation des idées, des tendances et des mœurs diverses groupées autour de l'espérance commune en Christ, fut le plus intense et le plus riche en incidents de tous genres... Mais ces mêmes éléments se retrouvaient ailleurs... L'Église de Corinthe tout en présentant une individualité très caractérisée, n'est donc pas d'une essence différente des autres; elle n'est pas une exception dans l'histoire de la première mission chrétienne... Pour Paul l'Église de Corinthe n'est nullement une communauté de rebut, une chrétienté mal venue, mais la plus vivante de toutes les Églises semées par lui en terre grecque. Ce n'est donc pas manquer aux exigences de la critique, de juger la situation des communautés pauliniennes d'après celle de l'Église de Corinthe, la seule sur laquelle nous ayons des renseignements autorisés. » *(Origines de l'épiscopat,* p. 112 ss.).

L'absence de salutations pour le corps des pasteurs ne doit pas même étonner : il était de règle dans l'Église primitive d'adresser les lettres à toute la communauté sans nommer les supérieurs[1]. Prenez les épitres de S. Jacques, de S. Pierre, de S. Paul, de S. Clément, de S. Ignace, de S. Polycarpe, de l'église de Smyrne : à part une ou deux exceptions, vous n'y trouverez ni dans la suscription ni dans la conclusion, les titres d'évêque, de prêtres et de diacres, lors même que dans le corps de la lettre on affirme en termes exprès leur présence dans les églises destinataires.

S. Paul ne devait pas davantage nommer les pasteurs dans les autres parties de ses lettres, quoiqu'il eût pu le faire (cfr. Éph. IV, 11). Tenons compte de la différence d'époque et de circonstances historiques, et ne prêtons pas gratuitement à l'Apôtre nos idées, nos préoccupations, nos mœurs. Ses lettres sont des écrits courts et occasionnels qui s'inspirent des besoins des fidèles. Leur but même montre combien peu il y avait place pour parler de la hiérarchie. D'abord l'organisation était un fait récent que personne ne songeait à mettre en doute du vivant des fondateurs; la légitimité des divers ordres établis et des supérieurs ordonnés par l'Apôtre était trop évidente pour donner facilement lieu à des contestations. Ensuite dans les lettres ce sont surtout des points de doctrine qui sont traités; les Pastorales font exception en partie, mais aussi quel témoignage éclatant elles rendent à l'existence d'un gouvernement ecclésiastique!

Les églises venaient d'être fondées; elles n'avaient pas encore de doctrine traditionnelle ni de traités théologiques, mais seulement le souvenir de l'enseignement évangélique professé par l'Apôtre durant un temps plus ou moins long : telle était l'au-

1. Voir plus haut, p. 178 sv. — S. Jean, dans sa 3e épître, fournit une indication sur la correspondance à son époque. Écrivant à Gaïus, son ami, il éprouve le besoin de s'excuser de n'avoir pas écrit à l'église même : « J'aurais écrit (variante : j'ai écrit) à l'église, mais celui qui aime à y tenir le premier rang, Diotrèphe, ne veut pas nous recevoir. » (3 Jean 9). Ainsi cet Apôtre écrit de préférence à l'église, mais il a soin d'envoyer la lettre au pasteur pour la communiquer aux fidèles.

torité doctrinale. Se représente-t-on bien cette situation? A combien d'incertitudes et d'hésitations devait-elle donner lieu! Que de fois l'enseignement de Paul fut mal compris ou dénaturé! Quand il en était informé après son départ, tandis qu'il avait déjà poussé plus loin pour fonder en d'autres contrées de nouvelles communautés, il prenait la plume afin de dissiper les obscurités, de combattre les erreurs et les divisions. Il se pouvait faire aussi que l'autorité même de l'Apôtre et la vérité de sa prédication fussent battues en brèche. Telle fut l'occasion des épîtres aux Corinthiens : dans la première, S. Paul traite de nombreux et importants points de doctrine; dans la seconde, il défend avec énergie sa dignité apostolique et la sincérité de son enseignement.

Mais l'Eucharistie n'appelait-elle pas la mention des prêtres et des diacres (1 Cor. XI, 20-34)? Cette mention ne s'imposait nullement, puisque les abus n'étaient pas parmi les célébrants, mais parmi les fidèles, qui organisaient les agapes ou repas en commun et recevaient l'Eucharistie. A tous il est enseigné combien grand, combien saint est le mystère du Corps et du Sang de Jésus-Christ, et combien il faut craindre de les profaner par une communion indigne. A tous il est prescrit de s'attendre mutuellement pour commencer les agapes en commun. Aux pasteurs il suffisait d'avoir ainsi l'expression formelle des volontés de l'Apôtre pour les faire exécuter : cette lettre était pour eux la meilleure garantie de la soumission des fidèles.

De même pour les charismes (1 Cor. XIII-XV), S. Paul instruit longuement les fidèles de leur origine, leur dignité et leur utilité; il trace les règles à observer dans leur usage pour le maintien de l'ordre et la décence des réunions. Puisqu'il se proposait de montrer comment les charismes sont donnés pour l'édification commune, il n'était pas obligé de faire mention des ministres ordinaires, dont l'autorité n'était pas en jeu.

*
* *

Les charismes ne suppléent point la hiérarchie, et ne l'excluent en aucune façon; les « charismés » et les prêtres ne font pas

double emploi. En effet, le don le plus estimé des Corinthiens, celui de parler des langues étrangères avec le don correspondant de l'interprétation des langues, n'est certes pas en opposition avec la charge pastorale (1 Cor. XII, 10; XIV). Il faut en dire autant des autres charismes : les dons de faire des miracles, de chasser les démons, de guérir les malades, d'assister les pauvres, d'administrer les biens, δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις (XII, 28-30); les dons de l'enseignement, de l'exhortation, de l'aumône, des œuvres de miséricorde, ὁ διδάσκων, ὁ παρακαλῶν, ὁ μεταδιδούς, ὁ ἐλεῶν (Rom. XII, 5-8), pas plus que la parole de sagesse, la parole de science, la foi, la prophétie, le discernement des esprits (1 Cor. XII, 7-11) n'ont aucun rapport avec la direction des églises. Tous ces dons répandus parmi les fidèles, sont distribués selon le bon plaisir divin, afin qu'ils servent à l'édification commune; car tous les chrétiens sont membres d'un même corps et chacun doit employer au bien général les grâces reçues. Nulle part l'Apôtre ne fait une énumération complète des dons si variés de l'Esprit-Saint, car il n'y a pas de distinctions nettement définies entre les nombreuses manifestations de la grâce. Tous les services qui sont dans l'Église peuvent être considérés comme autant de dons de l'Esprit-Saint : « Comme nous avons des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée, ... que celui qui est appelé au ministère, s'y applique;... que celui qui préside soit attentif. » (Rom. XII, 5-8).

Parmi les charismes il en est un qui mérite une attention spéciale, non seulement parce que l'Apôtre le considère comme le plus digne (1 Cor. XIV), mais aussi parce que les évolutionnistes prétendent y trouver la preuve de l'absence d'organisation : c'est celui de prophétie. Mais ce don, non plus que les autres, n'exclut un clergé chargé du gouvernement de la communauté, de la prédication de l'Évangile et de l'administration des sacrements. En effet, le charisme de prophétie, d'après S. Paul, consiste à édifier, à consoler et à exhorter les fidèles, à amener la conversion des infidèles, frappés de stupeur par la faculté de lire le secret des cœurs, de remuer les derniers replis

des consciences (1 Cor. XIV, 3, 24, 25). Ceux qui en étaient doués pouvaient prendre librement la parole dans l'assemblée des fidèles.

Cette liberté de faire des sermons, reconnue à tous ceux qui se sentaient sous le coup d'une inspiration divine, produisait souvent d'excellents fruits d'édification; mais elle n'était pas toujours très favorable au bon ordre, comme nous l'apprenons de l'Apôtre. Aussi se met-il en devoir de légiférer pour les réunions des fidèles; il trace des dispositions pour régler l'usage des charismes; il pose des lois même à l'effusion de l'Esprit-Saint. Voilà comment il montre par le fait qu'il y a au-dessus des charismes un pouvoir ecclésiastique auquel il appartient de veiller au bon ordre et à la discipline dans l'Église.

« Que les femmes, écrit-il, se taisent dans les assemblées, car il ne leur convient pas de parler, mais d'être soumises, comme la Loi elle-même le dit... Il est honteux à une femme de parler dans l'assemblée. » (XIV, 34, 35). Et non seulement l'Apôtre défend aux femmes de prendre la parole en public, fût-ce au nom du don de prophétie, mais il impose aussi des règles à garder à tous ceux qui sont favorisés des charismes. « Quand vous vous assemblez,... que tout se fasse pour l'édification. S'il y en a qui parlent les langues, que deux seulement parlent, ou au plus trois, et tour à tour; et qu'un seul interprète. S'il n'y a point d'interprète, que chacun se taise. Quant aux prophètes, que deux ou trois parlent et que les autres jugent. Que s'il se fait une révélation à un autre de ceux qui sont assis, que le premier se taise; car vous pouvez tous parler en prophétie l'un après l'autre, afin que tous entendent des paroles instructives et édifiantes. » (XI, 26-31). Il termine son enseignement sur les charismes par cette recommandation générale : « C'est pourquoi, mes frères, employez tout votre zèle à prophétiser, et n'empêchez point de parler des langues. Mais que tout se fasse décemment et avec ordre. » (XI, 39, 40).

Cependant, sur la signification du mot *prophète*, προφήτης, il y a à faire une observation que nous considérons comme étant de la plus haute importance. Non seulement le terme est employé

souvent au sens générique pour désigner le fidèle doué du don de prophétie, c'est-à-dire celui qui est capable d'édifier les autres par la parole et l'exhortation, mais il est aussi fréquemment employé dans un sens restreint pour désigner une classe de ministres de la parole divine, prophètes par excellence, occupant dans l'Église un rang très élevé, inférieurs aux seuls Apôtres. De même que les Apôtres et les docteurs, les prophètes constituent un degré dans le ministère chrétien. Ils ne rentrent pas cependant dans les cadres du gouvernement ordinaire, ce sont des prédicateurs itinérants, des missionnaires à l'instar des Douze. Comme les prophètes et les docteurs sont d'ailleurs doués des dons de l'Esprit-Saint qui leur ont valu leur nom, des dons de prophétie et d'enseignement, ils sont rangés à bon droit parmi les « charismés ». « Ainsi, dit S. Paul, Dieu a établi dans l'Église, premièrement des Apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite des miracles, puis la grâce de guérir, etc. » (1 Cor. XII, 28).

L'Apôtre reconnaît l'excellence et l'importance des prophètes et des docteurs. Il la marque par l'irrégularité de la construction, désignant leur fonction par des noms concrets de personnes, tandis qu'il énumère la variété des autres charismes par des noms génériques et abstraits; il la fixe, en déclarant d'une manière absolue que, dans l'Église, le second rang revient aux prophètes, le troisième aux docteurs : pour les autres dons, il n'indique plus aucun ordre. Les prophètes et les docteurs sont encore nommés ensemble en d'autres endroits de la littérature apostolique (Act. XIII, 1; Éph. IV, 11; Did. 13, 1, 2; 15, 1).

L'énumération des ministres chrétiens que S. Paul fait dans l'épître aux Éphésiens ne diffère pas en réalité de la précédente : « Jésus-Christ a fait les uns Apôtres, les autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, pour la perfection des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu. » Il suffit d'observer que l'Apôtre ajoute ici la mention des ministres ordinaires de la communauté, des pasteurs; et qu'il insère les évangélistes ou disciples délégués des Apôtres (cfr. 2 Tim. IV, 5)

immédiatement après les prophètes, dont ils avaient vraisemblablement le rang hiérarchique, mais non les charismes.

Comment se fait-il que les noms génériques de prophètes et de docteurs aient été réservés en propre à deux classes de prédicateurs? D'abord il fallait bien les distinguer par un nom quelconque. Puisque les sources ne nous apprennent pas comment l'usage est venu de les désigner sous celui de prophètes et de docteurs, nous croyons pouvoir proposer cette conjecture. Parmi ceux qui avaient le don de prophétie ou d'exhortation, estimé le meilleur de tous par S. Paul, ou le don de science et d'enseignement, plusieurs l'avaient certainement en permanence, par exemple ceux à qui leurs dispositions, leurs facultés natives, leur volonté de s'adonner tout entiers au ministère de la parole, obtinrent ces dons de l'Esprit-Saint. Un exercice constant et l'ardeur de leur zèle en faisaient des instruments mieux préparés que d'autres à recevoir la lumière et l'impulsion divines. Selon le conseil de l'Apôtre, « ils aspiraient aux dons les meilleurs; ils désiraient les dons spirituels et surtout celui de prophétie ». Ces prophètes et ces docteurs allaient partout prêchant la foi, répandant la lumière de l'Évangile, fondant même de nouvelles chrétientés : ils faisaient œuvre de missionnaires. N'était-il pas tout naturel qu'à ceux-là de préférence les Apôtres, dépositaires du pouvoir ecclésiastique, communiquassent, par l'imposition des mains, le pouvoir de l'Ordre soit en partie, soit dans sa plénitude? Les docteurs missionnaires étaient probablement les égaux des prêtres pasteurs. Les prophètes avaient reçu la consécration épiscopale et pouvaient en conséquence fonder et organiser de nouvelles communautés[1].

1. Ce n'est pas le moment de nous étendre plus longuement sur la nature des charismes et la dignité des *Apôtres*, des *prophètes* et des *docteurs*. Cependant il nous a paru nécessaire de présenter au sujet de ces trois noms une hypothèse qui, nous en avons la confiance, concilie bien les divers textes qui font mention de cette triple classe.

1° Les Apôtres, les prophètes et les docteurs sont des ministres itinérants, qui, comme tels, n'ont pas de troupeau, pas de communauté particulière à gouverner. — 2° Les Apôtres sont les Douze; il faut y

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse qui explique le mieux l'excellence et les diverses attributions des prophètes et des docteurs, il est certain que les charismes seuls ne suffisent pas à

joindre S. Paul et S. Barnabé, spécialement appelés à l'apostolat (Act. XIII, 2-4; XIV, 6, 13). — 3° Les prophètes ont reçu la plénitude de l'Ordre, la dignité épiscopale; les évangélistes ont aussi été élevés à la même dignité, mais ne sont pas doués de charismes. — 4° Les docteurs sont des catéchistes, vraisemblablement prêtres, comme les pasteurs des églises.

On pouvait à juste titre ranger les Apôtres, les prophètes et les docteurs parmi les spirituels ou les charismés de préférence aux pasteurs et aux diacres, à cause de leur ascétisme, de leur vocation, des dons dont ils étaient ornés, de la considération dont ils jouissaient : ils abandonnaient tous leurs biens pour embrasser la vie de missionnaire et prêcher l'Évangile aux gentils.

Voici indiqués succinctement les principaux motifs qui nous ont conduit à présenter cette interprétation pour les noms de prophètes et de docteurs. A. Les Actes, *a)* XI, 27; XIII, 1-3, font mention de prophètes venus de Jérusalem dans l'église d'Antioche, où ils célèbrent la liturgie divine et imposent les mains; Barnabé et Saul qui y reçoivent l'imposition des mains, seraient parmi les docteurs; *b)* XV, 22 et 32, appellent Jude, surnommé Barsabas, et Silas « hommes d'autorité parmi les frères » et « prophètes » : c'est ce Silas que Paul s'adjoignit comme compagnon dans son second voyage apostolique, en remplacement de Barnabé.

B. S. Paul reconnaît la situation tout-à-fait éminente des prophètes : il les range immédiatement après les Apôtres, avant leurs disciples et avant les pasteurs : *a)* 1 Cor. XII, 28; *b)* Éph. IV, 11; *c)* Éph. II, 20; *d)* Éph. III, 5. Il est nécessaire de rendre compte de l'autorité que l'Apôtre revendique pour eux dans l'œuvre d'évangélisation et de fondation de l'Église. — On ne peut pas confondre les prophètes qui appartiennent au ministère chrétien et ceux que S. Paul nomme « prophètes », non pas par profession, mais à cause de leur charisme de prophétie (1 Cor. XIV, 28 ss.). De même, dans notre état social, il y a officier et officier, directeur et directeur, président et président, docteur et docteur.

C. Principalement, la *Didaché : a)* 10, 7 revendique pour les prophètes le privilège de célébrer l'Eucharistie selon leur dévotion, εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν : liberté que S. Justin reconnaît au « président des chrétiens » *(Apol.*, I, 67); *b)* 11, 7-12; 13, elle établit leur grande autorité et leur droit à un entretien très large; *c)* 13, 3, elle les proclame les *grands-prêtres* des chrétiens; *d)* 15, 1, 2, elle fait supposer qu'ils sont estimés plus haut que les prêtres et les diacres; *e)* 15, 1, elle leur assigne les mêmes fonctions qu'aux prêtres.

la vie chrétienne. Celle-ci requiert des célébrants pour l'Eucharistie, des ministres pour le baptême, pour la rémission des péchés et pour l'onction des malades, des pasteurs pour la conduite des fidèles : c'est la raison d'être des prêtres et des diacres. L'existence de ces ministres-ci exige un ordre supérieur, source de la hiérarchie : c'est la fonction des Apôtres et de leurs successeurs de créer des diacres et des prêtres, de leur communiquer le pouvoir de l'Ordre par l'imposition des mains.

* * *

Mais est-il bien certain que les épîtres aux Corinthiens ne fassent aucune mention de la hiérarchie? Il est vrai que les titres de fonctions hiérarchiques ne s'y lisent pas. Toutefois aux dons du Saint-Esprit, la première de ces épîtres compare et oppose les *ministères du Seigneur* Jésus. « Il y a variété de dons, mais un seul Esprit; comme il y a variété de services, mais un seul Seigneur : Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος. » (XII, 4, 5). Le Seigneur, c'est Jésus; car, dans le verset suivant on compare à ses œuvres les opérations diverses de Dieu le Père. A Jésus-Christ sont spécialement attribuées la fondation et la constitution de l'Église; à l'Esprit-Saint la sanctification, les grâces et les dons; et à Dieu le Père, la création et le gouvernement du monde.

Quels peuvent être ces services divers du Seigneur, *opposés aux charismes*, si ce n'est la mission des Douze, les fonctions des pasteurs et des diacres? Mais si cela est, S. Paul enseigne d'une manière explicite, quoique générale, l'institution divine de la hiérarchie.

De plus, à la fin de la même épître, XVI, 15-18, il recommande aux frères d'être soumis aux membres de la famille de Stéphanas, les prémices de l'Achaïe, qui se sont consacrés au ministère des chrétiens, et d'avoir de la déférence pour tous ceux qui coopèrent et qui travaillent à la diffusion de l'Évangile. N'est-ce pas inculquer le devoir d'obéissance envers l'autorité ecclésiastique? Il se dit heureux de la présence de Stéphanas,

Fortunat et Achaïque, parce que ce sont eux qui ont achevé l'œuvre de la formation chrétienne des fidèles dans Corinthe, et qu'ils ont ainsi fait du bien à Paul comme à ses frères; et il engage les Corinthiens à reconnaître de tels hommes.

Quand on met en regard de ces idées, d'une part, ce passage de la première épître aux Thessaloniciens V, 12 : « Nous vous demandons, frères, de reconnaître ceux qui travaillent au milieu de vous, qui vous sont préposés dans le Seigneur et vous instruisent », et cet autre de l'épître à Tite I, 5 : « Je t'ai laissé en Crète pour que tu établisses les choses qui manquent »; et d'autre part ces paroles de S. Clément aux mêmes Corinthiens : « Les Apôtres, prêchant dans les villes et les contrées établirent leurs *prémices* comme prêtres et diacres des futurs fidèles » (42, 4), on voudra bien admettre que ce n'est pas une conjecture trop hasardée que de voir en Stéphanas et ses compagnons des pasteurs de la communauté de Corinthe.

* * *

Enfin, il reste toujours évident et certain que l'Apôtre revendique hautement pour lui-même l'autorité et la juridiction sur les chrétiens de Corinthe, comme étant leur père spirituel, qui les a engendrés à la vie du Christ par la prédication de l'Évangile (1, IV, 15). « Que voulez-vous? Que je vienne à vous avec une verge, ou avec charité et mansuétude? » (IV, 21). « Pour moi, absent de corps, il est vrai, mais présent d'esprit, j'ai déjà jugé, comme si j'étais présent, que celui qui a commis un tel attentat,... soit, par la puissance de Notre Seigneur Jésus, livré à Satan pour la mort de la chair, afin que son esprit soit sauvé au jour de Notre Seigneur Jésus-Christ. » (V, 3-5). « Je vous ai écrit de n'avoir point de commerce avec les luxurieux,... et même de ne pas prendre de repas avec eux. » (V, 9, 11). « Je vous dis ceci par indulgence, sans vous imposer de commandement, οὐ κατ' ἐπιταγήν » (VII, 6) : cette locution fait voir que Paul peut leur commander et qu'à l'occasion il ne manquera pas de le faire. Aussi dit-il un peu plus loin : « Je prescris ainsi dans toutes les églises, οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσ-

σομαι. » (VII, 17). « Je vous félicite, mes frères, de ce qu'en toutes choses vous vous souveniez de moi, et que vous gardiez mes instructions, comme je vous ai enseigné : καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε. » (XI, 2). Après avoir édicté la défense pour les femmes de paraître la tête découverte aux assemblées religieuses, et après avoir tracé des règles pour prévenir les abus qui s'étaient glissés dans les réunions eucharistiques : « Je mettrai bon ordre, ajoute-t-il, à tout le reste, lors de ma visite : τὰ δὲ λοιπά... διατάξομαι. » (XI, 34). « Je prescris ceci, τοῦτο δε παραγγέλλων, sans éloge cette fois, parce que vous faites vos réunions non pour le bien, mais à votre préjudice. » (XI, 17). Enfin, « pour les aumônes... faites, vous aussi, comme je l'ai prescrit, διέταξα, aux églises de la Galatie. » (XVI, 1). Cette expression διατάσσομαι rend bien le commandement et l'autorité; elle est employée aussi pour les devoirs imposés par Dieu lui-même (1 Cor. IX, 14; Rom. XIII, 2).

Le ton de la seconde lettre ne suppose pas moins d'autorité. « Je l'ai déjà dit et je le répète... à ceux qui ont péché et à tous les autres, si je reviens je n'userai pas d'indulgence ! » (XIII, 2). « C'est pourquoi je vous écris de loin, afin que je ne doive pas agir plus sévèrement lors de ma venue, selon la puissance que le Seigneur m'a confiée pour l'édification et non pour la destruction. » (XIII, 10).

Telle est l'autorité apostolique. Ainsi dans l'épître aux Corinthiens qui exalte davantage l'utilité et la dignité des charismes, S. Paul montre que la conduite de la communauté n'est pas abandonnée à des inspirations personnelles et arbitraires. C'est l'Apôtre qui dispose et dirige toute la vie religieuse et ecclésiastique avec une souveraine autorité, comme « légat du Christ » (2, V, 20). Apôtre par la volonté de Dieu (1 et 2, I, 1), il est muni par Dieu d'armes non charnelles, mais puissantes pour la destruction de toute force contraire; il est pourvu de pouvoirs suffisants pour punir toute insubordination (2, X, 4-6).

C'est donc une grave erreur que d'opposer l'organisation charismatique de la primitive Église à l'organisation hiérarchique des temps postapostoliques. A vrai dire, jamais les charismes n'ont dirigé les communautés. Seulement cette effusion des

dons de l'Esprit-Saint a produit des fruits abondants de vertu, de piété et de sanctification pour tout le corps des fidèles. Quand les chrétiens s'assemblaient, chacun, selon son talent et le don reçu, apportait soit une parole d'exhortation au bien, soit un cantique, soit un sermon, soit une révélation, soit un discours en une langue étrangère, soit son interprétation : tout devait se faire pour l'édification commune (1, XIV, 26). A côté des charismes de la parole, il y en avait encore pour les bonnes œuvres et ceux-ci aussi variés que les premiers : tous étaient également accordés pour l'utilité de tout le corps social, de toute l'Église.

§ 2. — *Lettre de l'église de Rome à l'église de Corinthe.*

L'établissement de la hiérarchie à Corinthe dès la fondation même de cette communauté par S. Paul, est prouvé d'une façon remarquable et tout-à-fait péremptoire par l'épître de S. Clément de Rome aux Corinthiens. Cette première constitution émanée de l'église de Rome, est une œuvre magistrale, qui nous propose dans une doctrine nette et claire l'apostolicité de la hiérarchie, l'organisation par les Apôtres du gouvernement de l'Église.

Observons d'abord qu'on y chercherait en vain un mot des charismes. Parcourez la lettre et vous n'y trouverez aucune allusion à une prétendue organisation charismatique; vous n'y lirez pas que les chrétiens de Corinthe aient voulu substituer le charisme à la fonction, ni qu'à leurs yeux les fonctions ecclésiastiques reposassent sur le charisme plutôt que sur la succession apostolique. Et néanmoins, il s'agissait précisément de déterminer la forme légitimement instituée pour la direction des fidèles; car les Corinthiens avaient fait une sédition et chassé les prêtres de leurs fonctions. L'ancien esprit de faction s'était réveillé; S. Clément le leur rappelle avec le souvenir des épîtres de S. Paul. Il les connaissait donc ces lettres avec leur doctrine au sujet des charismes. Mais de même qu'il n'a éprouvé aucun besoin d'expliquer cette doctrine, il ne s'est pas non plus mis en peine de la restreindre ou de nier l'utilité de ces dons.

Les charismes ne touchaient pas à la question du gouvernement. Clément en appelle à la mission universelle des Apôtres et au fait de leur œuvre d'organisation : voilà son argument principal, en quelque sorte unique; tout le reste est le développement d'une grande raison de convenance : la nécessité de l'ordre.

Quelle était la hiérarchie dans l'église de Corinthe à la fin du 1er siècle; quelle avait été son organisation à l'origine, sous les Apôtres?

Voici d'abord la description des origines, 42, 44 : « Les Apôtres, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, nous apportèrent l'Évangile : Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ est donc l'envoyé de Dieu, les Apôtres sont ceux du Christ; l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu. *(C'est le droit divin)*. Après avoir donc reçu leurs instructions,.. ils s'en allèrent porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. *(C'est la prédication de l'Évangile par les Apôtres)*. Par conséquent, prêchant dans les bourgs et les villes, ils établirent leurs premiers disciples... prêtres et diacres des futurs fidèles. *(C'est la fondation et l'organisation de l'Église par les Apôtres)*... Nos Apôtres connurent par Notre Seigneur Jésus-Christ que des divisions éclateraient au sujet de la dignité presbytérale. C'est pourquoi, doués d'une prescience parfaite, ils instituèrent les susdits (les prêtres), et ensuite établirent en règle que, quand eux-mêmes mourraient, d'autres hommes éprouvés leur succédassent dans leur fonction. *(C'est la doctrine de la succession apostolique :* ces hommes éprouvés, qui n'ont pas encore de titre spécial, sont les successeurs des Apôtres). »

Il est impossible de rien ajouter à la clarté de ces paroles. Les Apôtres dont il s'agit, sont évidemment les Douze, envoyés par Jésus-Christ; S. Paul a été ajouté plus tard à leur collège. Clément a particulièrement en vue la fondation des églises de Rome et de Corinthe, faite par Pierre et Paul; car il fut leur disciple, et plus haut il a parlé d'eux en particulier (5, 6). Mais le témoignage est général; il rapporte comment les Apôtres s'y sont pris partout pour fonder les communautés chrétiennes.

La véridicité de ce document, public de sa nature, est à l'abri

de toute critique : elle est garantie par les circonstances qui ont déterminé l'envoi de cette lettre. C'est une source de premier ordre. Quarante ans à peine se sont écoulés depuis la fondation des deux églises de Rome et de Corinthe, moins de trente depuis le martyre des SS. Pierre et Paul. De nombreux témoins de leurs actes et de leur doctrine étaient encore en vie et pouvaient certifier ou nier les faits allégués.

D'autre part la nature de la lettre ne permet pas de supposer que l'église de Rome ait voulu en imposer. Elle reprend les fidèles de Corinthe d'une faute bien grave et leur retrace l'énormité de l'injustice commise envers les prêtres chassés. L'injustice et le reproche reposent principalement sur ce fondement : ces prêtres étaient légitimement établis soit par les Apôtres, soit par leurs successeurs. Peut-on dès lors supposer un seul moment que, devant les témoins des origines, l'église de Rome ait pu appuyer le droit des prêtres sur un fait aussi facile à contrôler que l'organisation première des églises par les Apôtres, si la certitude n'en était garantie au point de défier tout soupçon? Quel triomphe pour la faction si elle avait pu opposer à cette assertion la conduite de S. Paul lui-même, si elle avait pu alléguer ses épîtres pour montrer qu'au début les communautés avaient été libres de toute organisation ecclésiastique!

*
* *

Dès les origines, il y eut donc à Corinthe des prêtres et des diacres. Au dire de la lettre, depuis longtemps les prêtres y avaient exercé leur ministère et plusieurs d'entre eux étaient déjà morts; et cependant la fondation de l'église ne datait pas d'un demi-siècle. « Ceux donc qui furent institués par eux (par les Apôtres) ou ensuite par d'autres hommes illustres (par les successeurs des Apôtres),... qui ont accompli d'une façon irréprochable leur fonction auprès du troupeau du Christ,... qui depuis longtemps, πολλοῖς χρόνοις, ont reçu de tous un excellent témoignage, ceux-là, il n'est pas juste, à notre jugement, de les destituer de leur fonction... Bienheureux les prêtres qui ont déjà achevé leur carrière et qui ont eu une fin pleine de

mérites et de perfection! Car ils n'ont plus à craindre de se voir chassés de la place qui leur revient. Nous voyons, en effet, que vous en avez destitué quelques-uns qui gouvernaient bien, de l'office honorable dont ils avaient été régulièrement investis.» (44).

Comme aux premiers jours, ainsi en cette fin du I^er^ siècle, cette église avait à sa tête des prêtres, dont la fonction consistait à gouverner le troupeau du Christ confié à leurs soins, en prêchant la doctrine du salut et en offrant à Dieu le sacrifice. Ils étaient « les chefs des âmes des fidèles » (63).

Il est probable, sinon certain, que durant le premier siècle il n'y eut pas d'évêque à Corinthe. Il n'en est pas fait mention une seule fois dans cette lettre qui a cependant pour but de rétablir l'ordre hiérarchique dans ses droits. Puisqu'il s'agissait de maintenir le principe même d'autorité, l'église de Rome, s'il y avait eu un évêque à Corinthe, n'aurait-elle pas dû avant tout reprocher aux séditieux l'injure faite à leur évêque, et leur prêcher la soumission au représentant supérieur de l'autorité ecclésiastique parmi eux? N'aurait-elle pas dû dire, comme bientôt S. Ignace ne cessera de le répéter : « Soyez soumis à votre évêque », et non pas seulement : « Soyez soumis à vos prêtres »? Tout le monde en conviendra.

Qu'on ne dise pas que l'évêque est compris sous le nom d'ἐπίσκοπος; car la lettre donne ce nom comme synonyme de πρεσβύτερος pour désigner les simples prêtres. L'évêque alors n'avait pas encore de nom propre, au moins en Occident : aussi n'y a-t-il pas de titre pour ces « hommes éprouvés et illustres » qui sont les successeurs des Apôtres.

C'est du reste une erreur de prétendre que l'épître ignore l'existence du pouvoir épiscopal. Bien au contraire, elle connaît cette dignité; elle sait qu'à des hommes illustres, à des disciples de choix, il incombe de perpétuer le ministère chrétien, et de pourvoir les communautés de pasteurs, elle affirme que la succession dans la mission des Apôtres leur a été dévolue. Les prêtres et les diacres établis par ces successeurs sont aussi légitimes et aussi apostoliques que ceux créés par les Apôtres eux-mêmes.

Observons encore que S. Clément se met au point de vue de la mission, du droit divin, plutôt qu'à celui de l'ordination, de

l'imposition des mains. Il fait dériver tout pouvoir de Dieu même, qui a confié au Christ sa mission : Jésus-Christ a donné la leur aux Apôtres. Ceux-ci se sont assuré des successeurs. La continuation de la mission apostolique suppose régulièrement le pouvoir de l'Ordre. Les Apôtres, en conférant la plénitude de l'Ordre à certains de leurs disciples, ne leur avaient pas pour cela communiqué la juridiction sur les églises qu'ils avaient fondées, bien que quelquefois ils en aient fait leurs délégués. Ce n'est que plus tard qu'ils décidèrent qu'à leur mort, ces hommes, revêtus déjà du pouvoir épiscopal, recueilleraient leur succession.

Article III.

DISCIPLES DE S. PAUL.

Dans ses courses apostoliques, le maître était toujours entouré d'un essaim de disciples, qu'il appelait « ses chers fils, ses coopérateurs, ses coserviteurs dans le Christ, ses collègues, ses aides, ses compagnons d'armes ».

Jean Marc, Silas, Timothée et Tite ont été parmi les premiers qui l'ont assisté dans la prédication de l'Évangile. Les Actes des Apôtres et les épîtres de S. Paul nous font encore connaître Gaïus de Derben, Aristarque de Thessalonique, Sopater, fils de Pyrrhus, de Bérée, Tychique et Trophime de la province d'Asie, Luc, Démas, Épaphras de Colosses, Clément, Lin, Jésus le Juste, Caïus de Corinthe, Artémas, Sosthène, Épaphrodite, Philémon, Archippe, Crescens, et d'autres. Un grand nombre suivaient fidèlement l'Apôtre, quelques-uns résidaient dans une église.

S. Paul leur confiait aussi des missions et en faisait ses délégués dans les communautés. Ainsi, de bonne heure il députa Timothée aux fidèles de Thessalonique, comme un ministre de Dieu dans l'Évangile, pour les affermir dans la foi (1 Thess. III, 2, 3); il l'envoya aux Corinthiens « pour leur rappeler la doctrine de son maître dans le Seigneur, selon ce qu'il enseigne dans toutes les églises » (1 Cor. IV, 17), car Timothée « fait

l'œuvre de Dieu comme lui » (XVI, 10); il le délégua aussi à Philippes (Phil. II, 19 ss.). Grâce aux épîtres pastorales, nous connaissons la nature de ces missions et l'autorité des envoyés. Il est certain que Tite et Timothée avaient reçu la plénitude de l'Ordre. Les recommandations du maître, notamment de veiller sur la pureté de la doctrine, leur autorité sur les fidèles et les pasteurs, leurs rapports avec l'Apôtre, tout cela fait bien comprendre le rôle de ces délégués. Plusieurs autres des disciples de S. Paul, peut-être la plupart, avaient reçu de ses mains la consécration épiscopale.

* *

Y a-t-il des raisons de croire qu'après le martyre de S. Paul, Timothée devînt évêque à Éphèse, et Tite en Crète? Ils ne l'étaient pas avant la mort de leur maître, nous l'avons déjà dit, puisque l'un fut appelé auprès de lui à Rome durant sa dernière captivité, et que l'autre évangélisait alors la Dalmatie : ce sont les dernières notices historiques que nous ayons à leur sujet.

Eusèbe toutefois, dans le chapitre consacré à la première succession apostolique (*H. E.* III, 4, 3) en dit davantage : « Lesquels parmi leurs disciples furent jugés dignes par les Apôtres d'être préposés comme pasteurs (c'est-à-dire, d'après le contexte, comme évêques) aux églises, il n'est pas facile de le dire; toutefois pour quelques-uns on pourrait l'inférer des paroles de S. Paul... On dit que Timothée occupa le premier le siège épiscopal de l'église d'Éphèse, et Tite celui des églises de la Crète. » Mais la façon même dont l'historien s'exprime, donne l'impression que ce n'est là qu'une conjecture empruntée aux épîtres pastorales : c'est une interprétation erronée de la délégation de Timothée et de Tite dans ces églises. Il ne sait rien de pareil pour les autres disciples; il fait Tite évêque de toutes les églises de Crète; il n'allègue aucun document; « il infère des paroles de S. Paul ». S'il avait eu une autre source, il n'aurait pas manqué de la produire, comme il le fait dans le contexte en faveur de Denis l'Aréopagite.

Il n'y a aucune raison de supposer que Tite soit jamais devenu

évêque en Crète, qu'il y ait établi son siège épiscopal dans quelque ville. Pour Timothée, la suite de l'histoire de l'église d'Éphèse ne fournit aucune vraisemblance en faveur de son épiscopat. Leur histoire à tous deux finit avec les Pastorales. Peut-être ont-ils continué, à l'exemple de l'Apôtre, l'œuvre d'évangélisation et de fondation de nouvelles chrétientés.

* * *

Tychique avait été chargé de porter les lettres aux Colossiens et aux Éphésiens (Col. IV, 7, 8; Éph. VI, 21, 22). L'auteur de ces épîtres le nomme « son cher frère, fidèle ministre dans le Seigneur », « fidèle ministre et coserviteur dans le Seigneur », avec l'intention de lui concilier de l'autorité. C'est ce Tychique, qui fut chargé d'aller remplacer Timothée à Éphèse (2 Tim. IV, 12). Ces épithètes, ces missions et surtout la reprise de la délégation de Timothée nous invitent à voir en lui un disciple revêtu du pouvoir épiscopal.

De même la délégation de Tite, à son rappel, sera confiée à ce Tychique ou à Artémas (Tit. III, 12); tout fait croire que le successeur n'aura pas eu des pouvoirs inférieurs à ceux de Tite.

* * *

Aucun document du 1er siècle ne nous est parvenu sur l'église d'Athènes. Les Actes nous apprennent seulement que S. Paul y prêcha la foi et qu'une communauté plus choisie que nombreuse s'y forma : « Quelques hommes se joignirent à l'Apôtre et crurent; parmi eux était Denis l'Aréopagite. » (Act. XVII, 34).

Mais un écrivain du IIe siècle, Denis, évêque de Corinthe, rapporte vers 170, que Denis l'Aréopagite devint premier évêque d'Athènes. L'écrit lui-même, dans lequel l'évêque de Corinthe a consigné cette tradition, est perdu; mais Eusèbe nous en a conservé cette analyse : « Denis écrivit une lettre aux Athéniens pour les exhorter à la foi et à la vie selon l'Évangile; il les reprend de leur négligence, qui faillit les conduire à l'apostasie, après le martyre de leur évêque Publius; il nomme Quadratus ordonné évêque après le martyre de Publius; il rapporte que

son zèle reconstitua la communauté des fidèles et ranima leur foi; il y rapporte en outre comment Denis l'Aréopagite converti à la foi par Paul selon le récit des Actes, obtint le premier le siège épiscopal de l'église d'Athènes. » (*H. E.* III, 4, 11; IV, 23, 2, 3). Malheureusement ce court aperçu est tout ce qui nous reste de ce document.

Voilà donc pour l'épiscopat de Denis l'Aréopagite à Athènes un témoignage ne datant que d'un siècle après la mort des SS. Pierre et Paul. Le témoin est un homme instruit et éclairé, comme le catalogue et le court aperçu de ses lettres dans Eusèbe (*H. E.* IV, 23) le font voir. Il vécut dans le pays, et se montre bien au courant de l'histoire ecclésiastique d'Athènes. Il a pu apprendre le fait de l'institution du premier évêque de cette ville, de la bouche de ceux qui avaient encore connu l'Aréopagite. En tout cas, le fait était trop public, trop récent, en un mot trop facile à constater, que pour supposer gratuitement que cet écrivain se soit trompé. C'est pour une église autre que la sienne qu'il l'affirme, et il est à croire qu'il ne réclamait pas une gloire analogue pour Corinthe, qu'il ne revendiquait pas comme fondateur de son siège épiscopal quelque disciple de S. Paul.

Eusèbe ne fait pas dire à son témoin que l'Aréopagite fut établi évêque par S. Paul lui-même. Il est regrettable qu'il ne nous ait pas appris comment, d'après cet ancien écrit, Denis obtint l'épiscopat d'Athènes. Cela pourrait être très instructif et nous faire connaître la façon dont, à la mort des Apôtres, certains de leurs disciples ont fondé les sièges épiscopaux.

*
* *

Origène rapporte, d'après une ancienne tradition, que Caïus, l'hôte de S. Paul à Corinthe (Rom. XVI, 23), devint premier évêque de Thessalonique[1].

1. « Fertur sane traditione majorum quod hic Gaius primus episcopus fuerit Thessalonicensis Ecclesiæ. » Origène, *Comment. in ep. ad Rom.* l. X, 41 (Mg. P. G. IV, col. 1289).

Cette tradition paraît autorisée et fondée. Voyez ici la différence avec celle d'Eusèbe touchant Tite et Timothée. D'abord, Origène est du commencement du IIIe siècle, Eusèbe a vécu un siècle plus tard. Celui-ci ne parle que par conjecture : ἱστορεῖται, il se raconte, et cette conjecture s'appuie sur des sources mal comprises; celui-là allègue une tradition reçue des anciens, « traditione majorum », dans laquelle on ne reconnaît aucune cause d'erreur. Pourquoi cette connexion entre Caïus de Corinthe et Thessalonique? Pourquoi faire de lui un évêque? Seule la vérité historique du fait en fournit la raison suffisante. Si une légende s'était formée autour de son nom, elle l'aurait plutôt fait évêque de Corinthe, où il donna l'hospitalité à S. Paul. Si la légende s'était formée sur Thessalonique, elle aurait pris pour évêque soit Jason, qui fut l'hôte de l'Apôtre lors de la fondation de cette église (Act. XVII, 5 ss.), soit Silas ou Timothée, qui avaient contribué à l'œuvre de son évangélisation (Act. XVII, 4; 1 Thess. I, 1; III, 2; 2 Thess. I, 1), soit Aristarque ou Secundus, disciples de Paul, originaires de cette ville (Act. XX, 4). Ce n'est donc pas une vaine conjecture qui a donné lieu à cette tradition; elle existe indépendante.

Origène ne dit pas à quel moment Caïus devint évêque, il sait seulement qu'il fut le premier évêque de cette église.

* * *

Parmi les disciples de S. Paul, Silas ou Silvain occupe une place éminente : il était « prophète » de l'église de Jérusalem (Act. XV, 22, 32). Il devint, en remplacement de l'Apôtre Barnabé, le compagnon de voyage de S. Paul. Puisqu'il a coopéré à fonder des églises, il a eu le pouvoir d'organiser et d'imposer les mains[1]. Plus tard il s'est attaché à S. Pierre (1 Pier. V, 12).

* * *

Lin et Clément, disciples eux aussi de S. Paul (2 Tim. IV,

1. Act. XV, 40; XVI, 19, 25, 29; XVII, 4, 10; 1 et 2 Thess. I, 1; 2 Cor. I, 19. — Il est nommé constamment avant Timothée, le disciple de prédilection de l'Apôtre.

21; Phil. IV, 3), furent, au témoignage de S. Irénée (*Adv. Hær*, III, 3, 3), élevés successivement sur le siège de Rome; peut-être avaient-ils déjà reçu la consécration épiscopale du vivant des Apôtres.

* * *

Les églises de Colosses, de Laodicée et d'Hiérapolis, n'ont pas dû leur origine à la prédication de S. Paul (Col. 1, 7 ss.; IV, 12, 13, coll. II, 1 ss.). Épaphras, « serviteur fidèle de Jésus-Christ pour eux », fut leur fondateur; il avait donc reçu la consécration épiscopale. Il fut en rapports très intimes avec l'Apôtre et resta à ses côtés durant sa captivité à Rome.

La lettre aux Colossiens met encore en évidence le nom d'Archippe : « Dites bien, ainsi parle-t-elle, dites bien à Archippe : Considère le ministère reçu dans le Seigneur, afin de le remplir. » (IV, 17). Le billet à Philémon exprime un salut spécial « pour Archippe, le compagnon d'armes ». Soit qu'Archippe ait remplacé Épaphras durant son voyage à Rome, soit qu'il fût investi d'un ministère permanent à la tête de l'église de Colosses, il est vraisemblable qu'il avait reçu la plénitude de l'Ordre comme délégué apostolique ou comme évêque. Cette dernière hypothèse paraît préférable, parce que nous approchons de la fin de la carrière de l'Apôtre, et que les paroles d'exhortation à Archippe insinuent une fonction supérieure et permanente.

* * *

La plupart de ces compagnons d'armes étaient connus sous le nom d'*évangélistes*, au sens d'évangélisateurs; parmi eux se trouvaient aussi des prophètes, comme Silas. Jésus-Christ, dit Paul, a établi des Apôtres, des prophètes, des *évangélistes*, des pasteurs et docteurs, pour le ministère de la parole de Dieu (Éph. IV, 11). Il recommande à Timothée de faire « œuvre d'*évangéliste* » (2 Tim. IV, 5). Philippe, « un des Sept », est aussi nommé « évangéliste » (Act. XXI, 8); il n'est que juste de croire que celui, qui a donné tant de preuves de son zèle en Samarie et en Palestine, a été élevé à cette dignité.

L'évangéliste n'est pas un pasteur, mais un missionnaire; inférieur au prophète sous le rapport des charismes, il lui est égal pour le pouvoir de l'Ordre[1].

1. Eusèbe a consacré un chapitre *H. E.*, III, 37, aux disciples des Apôtres qui prêchèrent l'Évangile durant la première génération post-apostolique. Nous voulons le citer tout entier, parce qu'il confirme pleinement les conclusions que nous venons de dégager des écrits du Ier siècle : « Aux temps où brillaient ceux-là (les Syméon de Jérusalem, les Ignace d'Antioche, les Clément de Rome, c'est-à-dire vers la fin du Ier siècle et au commencement du IIe), vivait aussi Quadratus qui, rapporte-t-on, était honoré du don de prophétie de même que les filles de Philippe. A la même époque, d'autres encore, en grand nombre, se signalèrent, qui occupent la première place dans la succession des Apôtres. Disciples illustres de ces hommes illustres, ils bâtissaient partout sur les fondements des églises jetés par les Apôtres, activant la prédication et répandant largement à travers le monde la semence salutaire du royaume des cieux. La plupart des disciples d'alors, dont un désir ardent de sagesse, sorti du Verbe divin, avait enflammé l'âme, remplissaient d'abord le conseil évangélique, et distribuaient leurs biens aux pauvres. Ensuite, se mettant en voyage ils s'acquittaient de leur charge d'évangélistes (évangélisateurs), rivalisant de zèle pour proclamer le Christ à ceux qui n'avaient pas encore entendu la parole de foi, et pour faire passer de mains en mains le volume des divins Évangiles. Ces disciples, après avoir seulement jeté les fondements de la foi dans certains pays étrangers, établissaient d'autres pasteurs, et abandonnant à ceux-là seuls le soin des nouveaux convertis, ils s'en allaient eux-mêmes de nouveau dans d'autres pays, chez d'autres peuples, avec la grâce et l'assistance de Dieu. De plus, même alors, par leur intermédiaire s'opéraient nombreux les incroyables prodiges de l'Esprit-Saint, tellement qu'à la première prédication des peuples entiers embrassaient en masse le culte du Créateur de toutes choses. Il nous est impossible d'énumérer par leurs noms tous ces successeurs immédiats des Apôtres, qui furent pasteurs et évangélisateurs dans les églises du monde entier. Dans cette histoire nous rappellerons naturellement la mémoire de ceux-là dont maintenant encore parmi nous se transmet l'enseignement, à cause des écrits qu'ils nous ont laissés sur la doctrine des Apôtres. »

L'historien rapporte ici des choses précieuses à recueillir. — 1° Les disciples immédiats des Apôtres avaient embrassé en grand nombre la vie de missionnaire; puisqu'ils fondaient des églises et établissaient des pasteurs, ils avaient reçu la consécration épiscopale. — 2° Parmi eux, il y en avait qui étaient doués du don de prophétie, du don des mi-

*
* *

Conclusion sur l'œuvre d'organisation de S. Paul. — Dès sa première mission en compagnie de Barnabé, aussi bien que dans son second voyage avec Silas et toujours dans la suite, S. Paul, avant son départ, organisait les communautés qu'il fondait, et y établissait un collège de prêtres assisté de diacres pour les besoins du culte, pour l'Eucharistie, la prédication et la direction du troupeau du Christ. Généralement il choisissait le clergé parmi les premiers convertis. Quand il devait quitter avant d'avoir pu achever l'organisation, il laissait ce soin à un de ses disciples muni des pouvoirs nécessaires. Pour pourvoir aux nécessités ecclésiastiques qui réclamaient l'autorité apostolique, il multipliait ses visites personnelles, ou déléguait en son lieu et place un disciple revêtu des pouvoirs épiscopaux.

Il gardait ses églises sous sa juridiction immédiate, car il avait la sollicitude de toutes (2 Cor. XI, 28). Il n'y établissait pas d'évêques de son vivant. Pour plusieurs, cette situation se prolongea jusqu'au IIe siècle.

Néanmoins il avait pourvu à la succession du pouvoir aposto-

racles ou des autres charismes de l'Esprit-Saint : c'étaient les prophètes, parmi lesquels on connait Quadratus. — 3° Ces évangélistes (notez le nom) avaient tout abandonné et avaient distribué leurs biens aux pauvres. C'est pourquoi la *Didaché* réclamait pour les prophètes un entretien très large de la part des fidèles, tout en prescrivant des précautions contre les faux prophètes. Les prophètes étaient missionnaires ; mais les circonstances pouvaient les contraindre de se fixer dans quelque communauté, par exemple, l'âge ou la maladie : de là les règles de la *Didaché* pour leur entretien en ce cas. Cfr. 3 Jean 5-10. — 4° Les fondateurs des églises établissaient des pasteurs, vraisemblablement un collège de prêtres, et s'empressaient d'aller porter l'Évangile ailleurs. Cette circonstance expliquerait facilement pourquoi il y a si peu de listes épiscopales remontant jusqu'aux Apôtres, si peu de noms connus parmi les évangélisateurs et les premiers pasteurs : la plupart des évêques étaient missionnaires, et les pasteurs simples prêtres. Au contraire, dès qu'il y a des sièges épiscopaux, comme en Asie Mineure au commencement du IIe siècle, l'histoire a conservé le nom de nombreux évêques.

lique, source du ministère chrétien. A cet effet, il avait, par l'imposition des mains, communiqué la plénitude de l'Ordre à des disciples éprouvés et illustres; de plus, il avait statué qu'à sa mort, sa mission, son ministère leur serait dévolu. Aussi quelques-uns d'entre eux établirent aussitôt leur siège épiscopal, comme Denis à Athènes et Caïus à Thessalonique; d'autres continuèrent à prêcher l'Évangile aux infidèles, à fonder et à organiser de nouvelles églises.

L'église de Colosses, fondée par Épaphras, peut avoir eu un évêque du vivant de S. Paul.

CHAPITRE III.

SAINT PIERRE.

Article I.

Ses épitres.

La première lettre de S. Pierre est adressée aux églises d'Asie Mineure, notamment à celles du Pont, de la Galatie, de l'Asie proconsulaire, de la Bithynie. Elle est écrite de Rome, qu'elle désigne sous le nom symbolique de Babylone, probablement durant la première persécution générale, en 64. Silvain ou Silas, le compagnon de S. Paul au cours de sa seconde mission, se chargea de la transmettre.

Plusieurs de ces communautés avaient été fondées par S. Paul, bien que d'autres Apôtres eussent aussi prêché la foi dans ces contrées. Car dans sa seconde lettre, envoyée aux mêmes destinataires (III, 1), non seulement S. Pierre rappelle que son cher frère Paul leur a écrit, Παῦλος... ἔγραψεν ὑμῖν (III, 15), mais il se glorifie aussi de leur avoir prêché lui-même, ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν, la puissance de Jésus-Christ (I, 16), et fait mention de leurs Apôtres, τῶν ἀποστόλων ὑμῶν (III, 2).

La première lettre confirme pleinement l'existence de la hiérarchie dans toutes ces églises. « Je conjure les prêtres qui sont au milieu de vous, πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν, moi leur collègue

et le témoin des passions du Christ et de sa gloire qui doit se manifester : Paissez le troupeau de Dieu confié à vos soins, ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ,... soyez les modèles du troupeau; et à la venue du chef des pasteurs, vous recevrez la couronne de gloire immortelle. De même, fidèles (νεώτεροι, *proprement*, inférieurs, jeunes), soyez soumis à vos prêtres. » A la tête de toutes ces églises, se trouvaient donc des prêtres, tenant la place de Dieu; ils avaient charge d'âmes et devaient gouverner le troupeau de Dieu confié à leurs soins. Les fidèles leur devaient obéissance. Il y avait diverses églises, divers troupeaux, mais chaque église avait ses pasteurs propres, τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ.

L'auteur, en parlant à ces prêtres, se dit leur collègue, συμπρεσβύτερος, par motif de modestie et pour se concilier leur bienveillance, mais il insinue aussi son autorité apostolique en rappelant qu'il est le témoin des souffrances du Christ (V, 1).

Il ne fait aucune mention d'un évêque proprement dit au sein des collèges de prêtres préposés aux églises. Cela est entièrement conforme à ce que nous ont appris les Actes, S. Paul et S. Clément. Ces prêtres, parmi lesquels figurent ceux d'Éphèse, dirigent leur communauté sous la suprême autorité des Apôtres.

Toutefois, ces paroles de S. Pierre ne s'opposeraient pas à la présence, dans ces contrées, de missionnaires investis de la dignité épiscopale. Ce qui est certain, c'est que l'évêque n'est pas nommé, que la terminologie est celle du I^r^ siècle, et que l'organisation est identique à celle des églises de S. Paul[1].

Article II.

Rome.

§ 1. — *Premier siècle.*

La tradition historique, appuyée sur des monuments sûrs, dont

1. Une fois de plus, remarquons combien l'argument négatif tiré du silence est peu probant. La première lettre parle des πρεσβύτεροι; la se-

les plus anciens remontent à des auteurs contemporains[1], nous garantit que les Apôtres Pierre et Paul furent les fondateurs de l'église de Rome. Cette raison est suffisante pour affirmer avec certitude que dans cette église, comme dans toutes celles qu'ils fondèrent, il y eut, dès le début, une organisation hiérarchique.

L'épître de S. Paul aux Romains ne contient sur ce sujet aucune donnée précise. Elle compare l'Église à un corps dont les membres ont diverses fonctions; parmi les dons de l'Esprit-Saint, elle énumère la présidence : ὁ προϊστάμενος (XII, 8); elle revendique pour Paul la dignité d'Apôtre (I, 1).

La première épître de S. Pierre, adressée de Rome aux chrétiens d'Asie, fournit un argument indirect : il est juste d'admettre qu'à l'instar des communautés chrétiennes d'Asie, l'église de Rome est gouvernée par un collège de pasteurs.

Mais il y a un fait capital qu'il importe de mettre en lumière. Les principes mêmes du gouvernement ecclésiastique ont été exposés avec autorité par l'église de Rome dans la lettre magistrale qu'elle adressa aux chrétiens de Corinthe, moins d'un demi-siècle plus tard.

Cette constitution est évidemment un témoignage irrécusable des idées et des institutions de l'église qui la publia. L'église de Rome, nous l'avons prouvé[2], y professe dès le 1er siècle le

conde, qui lui est postérieure (au dire des critiques soi-disant indépendants, elle serait du IIe siècle), n'en souffle mot!

1. Ep. ad Rom.; — Act. XXVIII, 16 ss.; — 1 Pierre V, 13; — S. Clém. de Rome aux Cor. 5 sv.; — S. Ignace aux Rom. 4, 3; — Papias (d'après Eusèbe, *H. E.*, II, 15; III, 19); — *Prædicatio Pauli* ou *Petri* (d'après Pseudo-Cypr., *De rebaptismate*, 17, ed. Hartel, t. III, p. 90); — l'auteur du fragment de Muratori; — Denis de Corinthe (d'après Eusèbe, *H. E.*, II, 25, 8); — S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 3; — Clém. d'Alex., *Hypotyposes* (d'après Eusèbe *H. E.*, VI, 14, cfr. II, 15); *Adumbrationes in 1 Petr.* (Mg. P. Gr. IX, col. 732); — Caïus (d'après Eusèbe, *H. E.*, II, 25); — Tertullien, *De Bapt.*, 4; *De Præscript.*, 36; *Scorpiace*, 15; *Adv. Marcion*, IV, 5; etc. — On peut trouver ces témoignages réunis et exposés dans la dissertation de M. Lecler, *De Romano S. Petri episcopatu*, Louvain, 1888. — Voir aussi J. Schmid, *Petrus in Rom oder Novæ vindiciæ Petrinæ*, Luzern, 1892; ainsi que les *prolégomènes* de Cornely, *Comment. in ep. ad Rom.*, Paris, 1896, p. 1 ss.

2. Voir plus haut, p. 157 ss.; 187 ss.; 214 ss.; 266 ss.

principe constitutif de l'institution apostolico-divine de la hiérarchie et celui de la succession apostolique. En conséquence, il est certain que, dès le début, des prêtres furent établis à Rome pour offrir l'Eucharistie et diriger les fidèles; il est également certain qu'à la mort des Apôtres, leur ministère, leur mission divine avec le pouvoir d'instituer de nouveaux ministres, fut légué à quelques disciples éprouvés et illustres, en vue de perpétuer la hiérarchie. Peut-être le terme ἡγουμένοι (Clém. aux Cor. 1, 3; 21, 6; coll. 5, 7; 32, 2; 37, 2, 3; 51, 5; 55, 1; 61, 1) est-il choisi pour désigner ces successeurs des Apôtres; tout au moins les comprend-il, puisque ces « chefs » sont nommés avant les « prêtres » : « Vénérons nos chefs, honorons nos prêtres. »

Il reste la question principale de l'épiscopat romain, à laquelle, à cause de son importance, il convient de consacrer un chapitre spécial. La liste épiscopale, qui remonte jusqu'à S. Pierre, présente toutes les garanties nécessaires de certitude historique. Il suffira de remarquer ici que la lettre de S. Clément ne devait pas parler du Pontife romain. Elle est en effet destinée à l'église de Corinthe; elle n'a pas directement pour but de montrer les divers degrés de la hiérarchie, ni de défendre l'épiscopat, mais bien d'affirmer solennellement, dans l'intérêt de l'ordre, l'institution apostolique de l'autorité ecclésiastique et, en particulier, celle des prêtres, qui s'étaient vus injustement chassés de leurs fonctions liturgiques. Elle ne parle de la transmission du pouvoir apostolique que pour établir les droits des prêtres institués après la mort des Apôtres. Les droits de ces prêtres sont aussi sacrés que ceux des prêtres institués par les fondateurs mêmes, lors de la première organisation.

On ne manque pas d'objecter que l'épître de S. Ignace aux Romains, au commencement du IIe siècle, ne connaît ni évêque, ni prêtres, ni diacres à Rome, puisqu'elle n'en parle pas. Qu'on juge par là du peu de valeur que présente ici l'argumentation *e silentio* : il est en effet prouvé par la lettre de Clément qu'à Rome, comme partout ailleurs, il y avait au moins des prêtres et des diacres. Ignace s'adresse à la communauté et n'a aucun

motif de nommer les supérieurs. Tandis que, dans ses autres lettres, il ne cesse de prêcher la soumission « à l'évêque, aux prêtres et aux diacres », dans celle-ci il se plaît à reconnaître la suprématie de l'église de Rome *(inscript.)*, à convenir de son autorité doctrinale (3, 1) et à demander l'assistance de ses prières; il supplie ses frères de ne pas intervenir en sa faveur auprès de César (4 et *passim)*, craignant qu'ils n'aient assez d'influence pour obtenir sa mise en liberté et le frustrer ainsi de la palme du martyre. C'est par déférence qu'il s'abstient de recommander aux fidèles de Rome l'obéissance à l'autorité spirituelle.

§ II. — *Deuxième siècle.*

Pasteur d'Hermas.

C'est ici le lieu de discuter les textes du *Pasteur* d'Hermas : le langage archaïsant dont il se sert, est sensiblement le même que celui de la littérature du I^er^ siècle; l'organisation qu'il décrit est celle de l'église de Rome à laquelle l'auteur appartient[1].

Certains critiques y cherchent des arguments contre l'existence de l'épiscopat à Rome, mais tous doivent au moins convenir de l'existence d'une organisation ecclésiastique sous la conduite des πρεσβύτεροι ou prêtres.

Les auteurs sont très divisés sur la date de composition de ce livre. Les uns, s'appuyant sur la tradition orientale et la très grande considération dont le *Pasteur* a joui dans l'Église dès le II^e^ siècle, croient qu'il est dû à la plume d'Hermas, disciple des Apôtres; d'autres l'attribuent à un Hermas contemporain de Clément de Rome, surtout à cause de la mention de Clément (Vis. II, 4, 3); enfin, une troisième opinion, qui paraît la mieux fondée, regarde les données de l'auteur comme fictives et préfère s'en rapporter à la tradition occidentale déjà mise par écrit, vers 180, par l'auteur du fragment de Muratori : « Le *Pasteur*

1. L'auteur raconte qu'il fut vendu à une certaine Rhoda de Rome; il parle du Tibre, et il se promène jusqu'à Cumes (Vis. I, 1, 1-3; Vis. II, 1, 1).

fut écrit dans la ville de Rome par Hermas, *tout récemment, de notre temps*, au temps où son frère Pie occupait le siège épiscopal de Rome[1]. » L'époque de sa composition est donc certainement antérieure à l'an 180[2].

Que l'écrit date d'avant la destruction de Jérusalem, de la fin du Ier siècle, ou du temps de Pie I, toujours est-il qu'il atteste l'existence de supérieurs qui dirigent les communautés, et en particulier celle de Rome. Comme l'épître aux Hébreux et comme la lettre de Clément de Rome, il nomme les chefs de l'église, οἱ προηγουμένοι τῆς ἐκκλησίας : « Dites aux chefs de l'église de changer leur conduite » ; « Je vous dis à vous, chefs de l'église et à vous qui occupez les premières places, πρωτοκαθεδρῖται » (Vis. II, 2, 6 ; III, 9, 7)[3]. Ces textes disent en termes exprès qu'il y a des chefs ; mais quels sont-ils? Je laisse là « Clément auquel, sur l'ordre de l'Église, Hermas doit envoyer un exemplaire de

1. « Pastorem vero nuperrime et temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente cathetra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus. » II. 75-80. — Voir S. Irénée, *Adv. Hær.*, IV, 30 (Eus. *H. E.*, V, 8, 7) ; Clém. d'Alex. *Strom.*, I, 29, 181 ; II, 1, 3 ; VI, 15, 131, etc. — Origène, *Comm. in ep. Rom.*, X, 31 ; *in Mt.*, XIV, 21 ; *de Princ.*, IV, 11 ; etc. ; — Tertullien, *de Orat.*, 16 ; *de Pudic.*, 10 ; — *De Aleator.*, 2, 4 ; — Eus. *H. E.*, III, 3, 6, 25, 4.

2. A consulter Funk, *Opera Patrum apostol., Proleg.*, p. CIX ss. ; Cornely, *Introductio generalis in U. T. libros*, p. 167 ss. ; Lightfoot, *The apost. Fathers, S. Clem. Rom.*, vol. I, p. 360 ; vol. II, p. 405 ss.

3. Les πρωτοκαθεδρῖται ne sont pas ceux qui ambitionnent les premières places, mais ceux qui les occupent ; aussi bien, en bonne part, ceux qui sont honorés des premières places : πρωτοκαθεδρίᾳ τιμώμενοι (Clém. Alex. *Strom.*, VI, 13), qu'en mauvaise part, ceux qui sont enflés d'orgueil parce qu'ils les ont obtenues : πρωτοκαθεδρίᾳ πεφυσιωμένοι (Irén. *Adv. Hær.*, IV, 26, 3). Il ne s'agit pas dans le *Pasteur* de luttes pour l'épiscopat, comme certains auteurs aiment à faire croire. Ce terme est synonyme de « chefs, προηγουμένοι » ; car c'est aux chefs que revient la place d'honneur. Et quand même il s'agirait de disputes pour la « présidence », pour la « première place », ne sait-on pas qu'elles peuvent aussi se produire entre égaux, et qu'ambitionner la première place entre les prêtres ne signifie pas nécessairement « vouloir s'imposer comme évêque » ? Enfin, s'il y avait lutte pour « l'épiscopat », cela ne prouverait-il pas plutôt l'existence de l'office que la simple tendance à sa création?

ses visions écrites, et auquel incombe le soin de l'envoyer dans les autres villes » (Vis. II, 4, 3); il en sera question à propos de l'épiscopat romain. Dans la même vision, l'Église, apparaissant sous les traits d'une femme de grand âge, demande à Hermas s'il a déjà remis son écrit aux πρεσβυτέροις et lui enjoint de le lire dans la ville « avec les prêtres qui gouvernent l'église, μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας (Vis. II, 4) », ce qui prouve que la communauté était confiée à la direction des prêtres.

Le *Pasteur* fait aussi mention des ἐπίσκοποι et des diacres : « Les Apôtres, et les ἐπίσκοποι, et les docteurs, et les diacres, marchèrent selon la sainteté de Dieu, et exercèrent le pouvoir, ἐπισκοπήσαντες, et enseignèrent, et servirent, διακονήσαντες, en toute pureté et en toute sainteté, pour les élus de Dieu; les uns sont morts, les autres sont encore en vie : toujours ils furent unis, pleins de charité et de docilité les uns envers les autres. » (Vis. III, 5, 1). Ailleurs encore, les Apôtres et les docteurs sont nommés ensemble : « Les Apôtres et les docteurs de la prédication du Fils de Dieu » (Sim. IX, 15, 4); « les Apôtres et les docteurs qui prêchèrent le nom du Fils de Dieu » (Sim. IX, 16, 5); « les Apôtres et les docteurs qui ont prêché dans l'univers entier et ont enseigné saintement et chastement la parole de Dieu, qui ont vécu, selon la justice et la vérité, ayant reçu l'Esprit-Saint. » (Sim. IX, 25, 2). Dans ces passages, où il s'agit de la diffusion de l'Évangile dans l'univers par la prédication de la parole de Dieu, seuls les Apôtres sont nommés et les docteurs. Les ἐπίσκοποι et les diacres sont omis, parce que ce n'était pas leur office de s'occuper de l'évangélisation, mais bien de gouverner les communautés existantes. Les « Apôtres » sont les Douze : car les termes dans lesquels Hermas en parle, sont manifestement empruntés à la mission universelle du collège apostolique (Mt. XXVIII, 18-20; Mc. XVI, 15-20)[1]; de plus, il se montre préoccupé

1. Pour remarquer l'allusion, il suffit de comparer les paroles suivantes :

Mt. XXVIII, 18-20 : Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτί-

Vis. III, 5, 1 : Οἱ ἀπόστολοι... οἱ πορευθέντες καὶ διδάσκαλοι... διδά-

du nombre douze : « Dans les *douze* tribus qui habitent le monde entier, le fils de Dieu a été prêché par les Apôtres. » (Sim. IX, 4, 1). Il prend donc le mot « Apôtre » dans son sens tout à fait propre. Les « docteurs » sont intimement associés aux Apôtres et paraissent désigner en général ceux qui ont contribué à la diffusion de l'Évangile dans l'univers, en qualité de missionnaires. Le Pasteur ne mentionne pas « les prophètes » parmi les prédicateurs de la foi.

Les diacres, comme leur nom l'indique, « exercent un ministère auprès des élus de Dieu » (Vis. III, 5, 1); ils ont soin des veuves et des orphelins, ils ont en main l'administration des biens destinés à leur entretien : διάκονοι... διακονήσαντες... ἐκ τῆς διακονίας ἧς ἔλαβον διακονῆσ[αν]...; τὴν διακονίαν αὐτῶν. » (Sim. IX, 26, 2).

Les ἐπίσκοποι exemplaires ont pour symbole des arbres protégeant des brebis; on voit là l'idée de pasteurs et de troupeau. Ces prêtres qui ont pratiqué l'hospitalité envers les serviteurs de Dieu, qui ont toujours protégé les pauvres et les veuves dans leur ministère, sont couverts de gloire devant Dieu, et ils prendront place avec les anges, s'ils persévèrent dans leur office divin, λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ (Sim. IX, 27).

ζοντες... εἰς τὸ ὄνομα... τοῦ υἱοῦ, διδάσκοντες... ὅσα ἐνετειλάμην.

Mc. XVI, 15, 16, 20 : Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε... Ὁ πιστεύσας καί βαπτισθείς σωθήσεται... Ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος.

ξαντες. — Sim. IX, 15, 4 : Οἱ ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. — 16, 5 : Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ,... ἐν δύναμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐκηρύξαν καὶ... ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος (coll. βαπτισθείς) — 17, 1 : Δώδεκα φυλαί εἰσιν αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον. Ἐκηρύχθη εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων; — 4 : πάντα τὰ ἔθνη... πιστεύσαντα. — 25, 2 : Ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες... τὸν λόγον τοῦ κυρίου... πάντοτε... πορευθέντες.

De ce qu'Hermas insiste surtout sur le devoir de la charité, on n'a pas le droit de conclure que les prêtres et les diacres n'avaient pas d'autres fonctions à remplir, ni même que la bienfaisance était leur principale charge. Il les assimile plutôt aux Apôtres et aux docteurs, qui ont prêché la parole de Dieu. Mais dans ses paraboles, il s'est proposé comme but de les exhorter à la pratique de la vertu et à la fuite du mal.

Les ἐπίσκοποι, pour cet auteur, sont identiques aux « πρεσβύτεροι qui ont la conduite de la communauté ». Plusieurs raisons le montrent. Les uns et les autres ont le gouvernement des fidèles : πρεσβύτεροι προϊσταμένοι, ἐπίσκοποι ἐπισκοπήσαντες ; les recteurs des fidèles sont des pasteurs (Sim. IX, 31, 5, 6). Les Apôtres et les docteurs sont des prédicateurs-missionnaires, les ἐπίσκοποι et les diacres résident dans les communautés organisées : pourquoi Hermas, dans ses similitudes, assigne-t-il une place à ces quatre catégories, omettant les seuls πρεσβύτεροι, qu'il compte cependant parmi les autorités religieuses? Précisément parce qu'ils rentrent dans une des autres catégories, dans celle des prêtres. Enfin, dans l'église romaine, à la fin du 1er siècle, les deux appellations étaient synonymes; or le Pasteur, s'il ne remonte pas à cette époque, s'y reporte du moins par fiction littéraire.

Ce document confirme donc la synonymie des deux titres; il prouve aussi pour Rome l'existence d'un collège de prêtres chargés de gouverner la communauté en qualité de pasteurs des âmes.

* * *

L'existence et l'importance de ce corps sont encore attestées par une ancienne tradition que S. Épiphane nous a conservée (*Hær.* 42, 1, 2). Marcion, fils de l'évêque de Sinope dans le Pont, ayant été excommunié par son père, se rendit à Rome. Arrivé là après la mort du pape Hygin († vers 140), il sollicita des prêtres, τοῖς πρεσβυτέροις, la faveur d'être reçu dans la communion de l'Église. Mais ceux-ci lui firent comprendre qu'ils ne pouvaient pas agir en opposition avec cet évêque, leur excel-

lent collègue, συλλειτουργῷ. Les prêtres de Rome sont nommés « οἱ πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι, les chefs et les docteurs de la sainte Église de Dieu ».

CHAPITRE IV.

ÉPITRE AUX HÉBREUX ET DIDACHÉ.

I. Dans les communautés auxquelles était destinée l'épître aux Hébreux, il y avait des autorités religieuses ayant droit à l'obéissance des fidèles; ces supérieurs prêchaient la parole de Dieu, et avaient à rendre compte au Christ des âmes confiées à leurs soins. La lettre les nomme ἡγουμένοι, appellation générale qui peut comprendre tout le ministère chrétien.

II. La *Didaché*, elle aussi, nous fait connaître l'existence de la hiérarchie. Mettez ce manuel aux mains des chrétiens d'Égypte, de Syrie ou de Palestine, aux temps apostoliques, vers la fin du I^er^ siècle ou même au II^e^, en toute hypothèse le document dépose en faveur de l'organisation ecclésiastique.

La doctrine évangélique doit venir du Seigneur par les Apôtres, comme le titre même le témoigne; les Douze sont les canaux de la vérité chrétienne. Dans chaque communauté, on trouve pour la célébration de l'Eucharistie et pour le ministère de la prédication, des prêtres et des diacres. Il y a en outre des missionnaires, notamment « les prophètes » investis du pouvoir épiscopal. Grand-prêtres des chrétiens, supérieurs aux prêtres et aux diacres, ils peuvent célébrer l'Eucharistie sans être tenus à l'observation du rituel. Quand, pour quelque motif, ils trouvent bon de se fixer dans une communauté, il est du devoir des chrétiens de subvenir aux besoins de ceux qui ont tout abandonné pour l'Évangile. Les docteurs également sont missionnaires et prêchent la foi[1].

1. L'organisation décrite dans la *Didaché* est conforme à celle du premier siècle : le nom d'ἐπίσκοπος n'est pas encore donné ni réservé à l'évêque, et les églises sont gouvernées par des prêtres et des diacres. — D'autre part, il est question de « prophètes et docteurs », de froment

CHAPITRE V.

L'APOTRE S. JEAN.

Le nom de l'Apôtre Jean occupe une place importante dans l'histoire de l'épiscopat. Non seulement son Apocalypse est le plus ancien écrit qui fasse mention d'évêques dirigeant une église en qualité de pasteurs, mais encore son activité apostolique, selon des traditions dignes de foi, se porta, au moins durant la dernière période de sa vie, sur l'érection de sièges épiscopaux dans les villes d'Asie Mineure.

Au retour de son exil à Patmos après la mort de Domitien, il se fixa à Éphèse, où il vécut jusqu'à un âge très avancé; il y mourut vers l'an 103, sous le règne de Trajan.

Parmi les témoignages qui établissent ce fait, celui de S. Irénée est le plus important. Car il fut le disciple de S. Polycarpe, évêque de Smyrne, disciple lui-même de S. Jean l'Apôtre, dont il tenait son siège épiscopal[1]. Voici ce qu'il écrit dans son

qui a poussé sur les collines, de prémices, de grand-prêtre, de jours de jeûne : tout cela fait penser à des communautés composées de Juifs hellénistes convertis. — L'opinion la plus probable sur la date et le lieu d'origine me paraît donc être celle qui en fait un écrit du Ier siècle, composé en Syrie ou en Palestine.

1. Pour établir les rapports intimes qui ont existé entre Irénée et Polycarpe, et ceux qui ont existé entre Polycarpe et l'Apôtre Jean, il suffira de citer les propres paroles d'Irénée *(Adv. Hær.*, III, 3, 4) : « Polycarpe, non seulement fut disciple des Apôtres et familier de plusieurs qui avaient vu le Christ, mais il fut même établi évêque de l'église de Smyrne en Asie par les Apôtres. Et ce Polycarpe nous l'avons vu dans notre première jeunesse; car il vécut bien longtemps et couronna sa vie par un illustre martyre. » (Ce fut en l'an 155 ou 156; cfr. *Martyrium Polycarpi;* Lightfoot, *Apostolic Fathers,* II; *S. Ignatius, S. Polycarp,* vol. I, p. 646 ss.). — « Des hommes vivent encore qui ont entendu Polycarpe raconter que Jean, disciple du Seigneur, étant venu au bain à Éphèse... » *(Ibid.).* — « Ces doctrines, nos aînés les πρεσβύτεροι, familiers des Apôtres, ne te les ont pas enseignées. Lorsque j'étais encore enfant, je t'ai vu en Asie Mineure auprès de Polycarpe... Je pourrais indiquer l'endroit où Polycarpe s'asseyait pour enseigner; je pourrais décrire sa démarche, son maintien, son genre de vie, les

traité *contre les Hérésies* : « Tous les anciens, πρεσβύτεροι[1], qui vécurent en Asie dans la société de Jean, le disciple du Seigneur, attestent que Jean leur a enseigné cette tradition; car il vécut avec eux jusqu'aux temps de Trajan » (II, 22, 5); et encore : « L'église d'Éphèse, qui fut fondée par Paul et dans laquelle Jean vécut jusqu'aux temps de Trajan, est un témoin véridique de la tradition apostolique. » (III, 3, 4; coll. 1, 1).

Eusèbe, en transcrivant l'original grec de ces passages (*H. E.*, III, 23, 3, 4), y a joint en guise de confirmation, un texte de Clément d'Alexandrie : « Dans son écrit intitulé : *Quel riche se sauvera*, Clément a inséré ce récit... Apprends une légende. Que dis-je, une légende? c'est bien plutôt une histoire vraie. C'est une tradition sur Jean l'Apôtre, dont le souvenir s'est conservé. Après la mort du tyran, il revint de l'île de Patmos à Éphèse. Quand on l'y invitait, il se rendait aussi dans les pays environnants, au milieu des gentils, pour y établir des évêques, y fonder des églises entières, y recruter le clergé parmi ceux que l'Esprit-Saint désignait. Un jour, il arriva dans une ville peu distante, dont quelques-uns citent même le nom, et y

traits de son visage, rapporter les discours qu'il faisait au peuple et ce qu'il nous disait de son amitié avec Jean, de ses liaisons avec les autres (disciples) qui avaient vu le Seigneur;... je pourrais répéter ce qu'il entendit d'eux touchant le Seigneur, ses miracles et sa doctrine; le tout comme Polycarpe l'avait reçu des témoins oculaires du Verbe de vie... Ce πρεσβύτερος bienheureux et apostolique... » Cette citation est tirée d'un fragment de la lettre de S. Irénée à Florin, son ami de jeunesse; ce fragment conservé par Eusèbe (*H. E.*, V, 20) est précieux pour montrer l'autorité de S. Irénée dans les faits qui concernent les Apôtres, particulièrement S. Jean, et leurs disciples immédiats. — Enfin voici ce que l'évêque de Lyon prend sur lui d'écrire à Victor, évêque de Rome, pour l'engager à agir avec douceur à l'égard des évêques récalcitrants d'Asie dans la controverse pascale : « Anicet ne put jamais persuader à Polycarpe de ne plus observer ce qu'il avait toujours pratiqué avec Jean, le disciple de Notre-Seigneur, et avec les autres Apôtres, en société desquels il avait vécu. » (Cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 24, 16).

1. Nous traduisons ici πρεσβύτεροι, non pas par *prêtres*, mais par *anciens*, d'après l'étymologie. L'école de S. Jean a attaché un sens spécial à ce mot; nous le donnerons, avec les preuves à l'appui, dans un appendice à ce chapitre.

édifia les fidèles. A son départ, il recommanda spécialement un jeune homme à l'évêque préposé à cette église... » Suit alors l'histoire du jeune homme, qui, peu surveillé, tourna mal et devint un brigand, mais fut converti ensuite par la charité de l'Apôtre (Clém. d'Al., *Quis dives salvetur*, 42; Eusèbe, *H. E.*, III, 23).

Article I.

APOCALYPSE ET TROISIÈME ÉPITRE.

C'est durant son séjour dans l'île de Patmos que S. Jean écrivit sa célèbre *Révélation* (Apoc. I, 9). « Il n'y a pas bien longtemps que la vision de l'Apocalypse a eu lieu, dit Irénée, mais presque à notre époque, vers la fin du règne de Domitien[1]. » (*Adv. Hær.*, V, 30, 4). Justin dans son *Dialogue contre Tryphon* (81) fait déjà mention de l'Apocalypse et l'attribue explicitement à « Jean, un des Apôtres du Christ. »

Les renseignements sur l'épiscopat sont contenus dans l'introduction du livre, dans la vision sur les sept églises. Voici en quels termes le voyant de Patmos écrit aux sept églises de la province d'Asie : « Jean aux sept églises qui sont en Asie : Grâce et paix à vous de la part de Celui qui est, qui fut et qui viendra, et de la part des sept esprits qui sont en présence de son trône, et de la part de Jésus-Christ... Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans les afflictions,... relégué en l'île de Patmos pour la parole de Dieu et la confession (de ma foi) en Jésus-Christ,... je fus en esprit le jour du Seigneur, et j'entendis derrière moi une grande voix, semblable à celle d'une trompette, qui disait : Ce que tu vois, écris-le dans un livre et envoie-le aux sept églises, à Éphèse, à Smyrne, à Pergame, à Thyatire, à Sardes, à Philadelphie et à Laodicée. Je me retournai pour voir la voix qui me parlait et alors je vis sept chandeliers d'or et au

1. Cfr. Eusèbe, *H. E.*, IV, 18, 8. — Tertullien rapporte que « après avoir été plongé dans l'huile bouillante sans en souffrir, Jean fut relégué dans une île. » (*De Præscr.*, 36).

milieu de ces sept chandeliers un homme...; dans sa droite il avait sept étoiles... Écris, me dit-il, ce que tu as vu et ce qui est et ce qui sera dans l'avenir : le sens caché des sept étoiles que tu vois en ma droite et les sept chandeliers. Les sept étoiles sont les anges des sept églises et les sept chandeliers sont les sept églises. » (I, 4-20). Aussitôt commence la dictée de la lettre à l'ange de l'église d'Éphèse. « Écris à l'ange de l'église d'Éphèse : Voici ce que dit celui qui tient les sept étoiles en sa droite et qui se promène au milieu des sept candélabres d'or : Je connais tes œuvres, etc. » (II, 1-7). Ainsi se suivent les lettres écrites à l'ange de chacune des sept églises (II, III).

Les sept anges de ces sept églises sont leurs évêques. Par conséquent, à la fin du I^r^ siècle, alors que l'Apôtre Jean vivait encore, plusieurs églises d'Asie, notamment celle d'Éphèse, étaient gouvernées par un évêque. Voyons les preuves en faveur de notre interprétation.

L'Apocalypse et en particulier les sept lettres aux églises d'Asie ont été écrites à l'occasion d'une grande persécution excitée contre l'Église. Jean lui-même avait été exilé à Patmos, comme il le rappelle au début, pour la cause de son ministère apostolique et pour la profession de sa foi en Jésus (I, 9). Il écrit aux églises pour les féliciter de leur constance dans la persécution, pour les exhorter à persévérer dans la foi, pour les reprendre de leur tiédeur, s'il y a lieu; à plusieurs reprises, il fait entrevoir un avenir plein d'épreuves, et rappelle les promesses de la vie éternelle pour affermir les courages des fidèles et les attacher indissolublement au Christ (II, 3, 7, 10, 11, 13, 17; III, 8, 10, etc.). Faut-il parler de ces visions si grandioses, dans lesquelles le Voyant de Patmos prédit le châtiment des ennemis de l'Église? Faut-il citer « la femme », figure de la Rome païenne, « enivrée du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus » (XVII, 6)? Pour se rendre compte du but du livre, il suffira de considérer au ciel « les âmes des tués pour la parole de Dieu et pour le témoignage rendu », de les entendre demander le jugement et la punition de leurs bourreaux, d'apprendre que la punition divine est remise « jusqu'à ce que le nombre des serviteurs de Dieu leurs frères

soit complet » (VI, 9-11). Jean se propose donc d'exhorter les chrétiens, particulièrement ceux des sept églises, de les consoler, de les rendre inébranlables dans la foi par la pensée de la justice de Dieu et de la toute-puissance de Jésus-Christ.

Il connaît parfaitement l'état des sept églises et entretient avec elles des rapports spéciaux, qui lui permettent de faire des exhortations et aussi des reproches. Ainsi il adresse des réprimandes plus ou moins sévères aux anges des églises d'Éphèse, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Laodicée. Il nomme en premier lieu l'église d'Éphèse, soit qu'elle fût la principale, soit qu'il y ait résidé. Les six autres sont du reste peu distantes de celle-là.

Quels sont les sept anges des sept églises? Sont-ils les anges protecteurs? sont-ils la personnification des communautés? ou ne sont-ils pas plutôt les pasteurs, les évêques? D'abord ce ne peuvent être les anges gardiens : car, quoique S. Jean parle plusieurs fois d'esprits célestes envoyés pour accomplir les ordres divins, ce sens ne peut convenir ici, parce qu'aux éloges adressés à ces anges des églises sont mêlés des blâmes, des exhortations et des menaces. La conduite de ceux « qui voient toujours la face du Père dans les cieux », ne peut donner lieu à aucun reproche : pleins de zèle pour ceux qui sont confiés à leurs soins, toujours attentifs à procurer le salut des hommes et la gloire de Dieu, il leur convient d'adresser des réprimandes et des conseils, non d'en recevoir. En outre comment concevoir que, dans une vision, le prophète reçoive du Seigneur l'ordre d'écrire des lettres à des anges du ciel?

L'ange est donc ou bien une personnification de la communauté, ou bien une personne déterminée capable de mérite et de démérite. Remarquons que l'ange n'est pas un symbole, mais qu'il est lui-même symbolisé par « l'étoile », de même que chaque communauté est symbolisée par le chandelier. Comme le chandelier éclaire et répand la lumière, ainsi l'étoile jette un brillant éclat; au figuré, « étoile » ou « astre » signifie un homme distingué, d'un mérite éclatant. L'église déjà représentée par le chandelier ne peut plus être figurée par un nouvel emblème. Les chandeliers et les étoiles sont bien distincts dans la vision :

le Seigneur se promène entre les chandeliers, mais il tient les étoiles en sa main droite. N'est-ce pas peut-être pour montrer que, présent parmi les chrétiens, il dirige surtout les pasteurs, ses lieutenants? Le contexte nous empêche donc de considérer les sept étoiles comme le symbole des églises personnifiées. Prétendre que l'ange est l'église, cela équivaut du reste à dire que S. Jean écrit à l'église; et cependant il dit explicitement qu'il écrit à « l'ange de l'église ». Le mot ange demeure donc inexpliqué, si l'on prétend y voir la personnification de l'église. Les anges sont les pasteurs, les chefs, qui sont vraiment les envoyés (ἀγγέλοι) du Seigneur et qui brillent comme des astres dans les communautés.

Ne perdons pas de vue qu'à ce moment les évêques n'avaient pas encore de titre réservé à leur ordre. La lettre de Clément appliquait encore le nom d'ἐπίσκοποι aux prêtres et ne connaissait pas de nom propre pour désigner les successeurs des Apôtres.

Il y a bien une certaine identification entre l'ange et sa communauté : mais c'est l'identification de la tête avec le corps, du chef avec ses sujets, du pasteur avec ses brebis. S. Jean adresse ses messages à l'évêque, représentant juridique de son église, il le loue du bien qui s'y accomplit, le blâme du mal qui s'y commet, le reprend à cause des hérésies qu'il laisse s'y propager. N'est-ce pas principalement du zèle et de la sainteté du pasteur que dépendent les vertus et les mérites du troupeau? En un mot, les sept lettres de l'Apocalypse sont adressées aux évêques, mais destinées à être lues devant toute la communauté[1].

* * *

Mais est-il bien certain qu'il y avait déjà des évêques dans ces villes vers l'an 100? Nous n'hésitons pas à l'affirmer, en nous appuyant sur un témoignage décisif.

1. Rappelons-nous comment S. Jean, dans sa troisième épître, insinue que les lettres destinées à la communauté, étaient envoyées aux pasteurs. Il s'excuse en effet de devoir écrire à un particulier, son ami Gaïus, parce qu'une lettre envoyée à celui qui se trouve à la tête de la communauté a été retenue, ou le serait.

Au début du IIe siècle, Ignace le martyr écrivait une lettre à « Polycarpe, évêque de Smyrne ». Chacune des églises d'Asie, auxquelles il écrivait, était gouvernée par un évêque : Éphèse, Magnésie, Tralles, Smyrne et Philadelphie. Les évêques des quatre premières églises étaient respectivement Onésime, Damas, Polybe et Polycarpe.

En outre, S. Ignace parlait « des évêques établis suivant les limites, οἱ κατὰ τὰ πέρατα » (Éph. 3, 2); il proclamait que « sans l'évêque, les prêtres et les diacres, il n'y a pas d'église » et il était convaincu que « les fidèles pensaient de même » (Tral. 3, 1, 2); il parlait avec éloge aux chrétiens de Philadelphie « des églises voisines qui avaient envoyé leur évêque » à Antioche en Syrie (Philad. 10, 2).

Puisque plusieurs églises d'Asie Mineure, sinon toutes, avaient des sièges épiscopaux au début du IIe siècle, il y a tout lieu de croire que ces sièges existaient déjà quinze à vingt ans plutôt, du vivant de l'Apôtre Jean. Il suffit de lire les lettres d'Ignace pour se convaincre que cette hiérarchie ne datait pas de la veille, mais qu'en général, elle devait remonter à plusieurs années. Des sept églises de l'Apocalypse, trois, à savoir Éphèse, Smyrne et Philadelphie étaient parmi celles dont Ignace avait connu les évêques.

* * *

La troisième épître de S. Jean présente pour nous un grand intérêt. Diotrèphes y est blâmé, parce qu'il aime à dominer sur les fidèles, ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν, et qu'il méconnaît l'autorité de Jean : « Il ne nous reçoit pas. » (3 Jean 9). Son rang n'est pas exprimé, mais il semble avoir été le pasteur souverain de son église; car son ascendant était assez grand pour empêcher la communauté d'avoir connaissance des lettres de l'Apôtre. La meilleure explication de ce fait est que les lettres lui étaient adressées en sa qualité d'« ange de cette église », et qu'il les pouvait retenir sans en donner lecture aux fidèles.

L'expression : « Diotrèphes aime à primer » fait penser à un abus de pouvoir plutôt qu'à une usurpation. Si ce personnage s'était imposé sans aucun droit, la lettre aurait parlé bien plus

énergiquement. Au contraire, elle semble le ménager : « Il ne nous reçoit pas : c'est pourquoi à ma venue je lui mettrai devant les yeux ses actions, ses méchantes paroles, ses attaques contre nous. Et non content de nous manquer ainsi, il refuse encore d'accueillir les frères, il empêche même les autres de le faire, jusqu'à chasser de l'église ceux qui veulent exercer l'hospitalité. » Le pouvoir de Diotrèphes était bien grand, puisqu'il commandait ainsi en maître, et son autorité dans la communauté était souveraine, puisqu'il pouvait chasser les chrétiens des assemblées religieuses et leur en défendre l'accès. S. Jean se plaint de sa tyrannie, de ses injures, de son manque de charité, de la manière dont il exerce le pouvoir, sans s'attaquer à son pouvoir même. Il est probable que Diotrèphes était pasteur en chef de son église et qu'il y occupait le siège épiscopal.

Article II.

Tradition historique.

On pourrait nous demander pourquoi nous considérons Diotrèphes et les anges des sept églises comme des évêques proprement dits plutôt que comme des présidents du collège presbytéral, puisqu'il n'a pas encore été régulièrement prouvé qu'il y eût à ce moment des sièges épiscopaux dans les églises. Notre interprétation se base sur ce fait, que l'Apôtre S. Jean a établi des évêques à Éphèse, où il a résidé, et dans les villes voisines. La certitude du fait lui-même est garantie par l'existence historiquement constatée de nombreux sièges épiscopaux dans la province d'Asie, dès le commencement du IIe siècle, par le témoignage de S. Irénée, par la tradition que nous font connaître Clément d'Alexandrie, Tertullien et le fragment de Muratori.

§ 1. — *Témoignage de S. Irénée.*

S. Irénée rapporte que son maître Polycarpe fut établi sur le siège épiscopal de Smyrne par les Apôtres : « Polycarpe, non

seulement fut instruit (dans la foi) par les Apôtres,... mais même il fut établi évêque de l'église de Smyrne par les Apôtres. » *(Adv. Hær.*, III, 3, 4). Ce pluriel « les Apôtres » semble pris, par figure de style, pour le singulier. Car il est probable qu'un seul Apôtre a élevé Polycarpe sur le siège de Smyrne. Tertullien, quand il en appelle aux églises apostoliques, qui peuvent « dérouler l'ordre de leurs évêques en une succession ininterrompue depuis le commencement, à partir du premier évêque établi par un des Apôtres », cite comme exemple « l'église de Smyrne qui attribue à Jean l'institution de Polycarpe[1] ». Si, néanmoins, plusieurs Apôtres s'unirent pour élever Polycarpe sur le siège de Smyrne, Jean, son maître, y aura eu la principale part.

§ 2. — *Église de Smyrne vers le milieu du* IIe *siècle.*

Outre le témoignage irréfragable de S. Irénée, nous possédons celui plus ancien encore de l'église de Smyrne même, qui appelle Polycarpe « un docteur apostolique, διδάσκαλος ἀποστολικός ». Cette expression est tirée de la lettre dans laquelle cette église racontait à celle de Philomèle, peu de temps après les événements, le martyre de son évêque *(Mart. Polyc.*, 16, 2)[2]. Le mot *apostolique* est synonyme de *disciple des Apôtres;* c'est une confirmation des rapports intimes de Polycarpe avec l'Apôtre S. Jean. Car ἀπόστολος est employé dans le *Martyre* au sens propre, pour désigner les Douze (19, 2); comme du reste aussi dans la lettre de Polycarpe aux Philippiens (6, 3; 9, 1). Ἀποστο-

1. Edant ergo origines Ecclesiarum suarum : evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiæ apostolicæ census suos deferunt : sicut Smyrnæorum ecclesia Polycarpum ab Joanne conlocatum refert. *(De Præscript.*, 32).

2. Pour l'authenticité du *Martyre* de Polycarpe, voir Funk, *Opera Patrum apostolorum,* Proleg., p. XCIII ss.; — Lightfoot, *Apostolic Fathers,* Part. II, vol. I, p. 604 ss.

λικός signifie donc ce qui a trait aux douze Apôtres; par conséquent Polycarpe, docteur apostolique, est un disciple des Apôtres. L'auteur du récit allègue précisément cette qualité pour glorifier son héros : « Le très admirable martyr Polycarpe, docteur apostolique et prophète de notre temps, évêque de l'église catholique de Smyrne[1] ! »

D'ailleurs, dans sa lettre à Florin, Irénée, après avoir rappelé les rapports intimes de Polycarpe avec l'Apôtre S. Jean, se sert de l'épithète *apostolique* dans le même sens : ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος (cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 20, 7). Eusèbe également pour le même motif appelle Polycarpe un « homme apostolique » *(H. E.*, III, 36, 10).

§ 3. — *S. Ignace d'Antioche.*

Les lettres de S. Ignace nous ont appris qu'il existait, au début du IIe siècle, de nombreux sièges épiscopaux en Asie Mineure, notamment à Éphèse, à Magnésie, à Tralles, à Smyrne, à Philadelphie. L'exemple de Smyrne tend à prouver qu'ils furent établis par l'Apôtre Jean, qui résidait à Éphèse.

§ 4. — *Fragment de Muratori.*

Vers 180, l'auteur du fragment de Muratori a mis par écrit une très ancienne tradition, probablement celle de l'église de Rome. Elle confirme ce que nous savons au sujet de l'activité apostolique de S. Jean. Voici comment l'origine du quatrième Évangile y est racontée : « L'auteur du quatrième Évangile est Jean, un des disciples. Pressé par ses condisciples et *ses évêques, eps suis*, il dit : Commençons ensemble un jeûne de trois jours; et communiquons-nous ce qui sera révélé à chacun. La même

1. Πολυκάρπος, ἐν τοῖς καθ'ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. *(Mart. Polyc.*, 16, 2).

nuit, il fut révélé à André, un des Apôtres, que Jean écrirait tout, en son nom personnel, mais sous les yeux de tous[1]. »

Ainsi cette tradition savait que Jean était entouré d'évêques. Le sigle *eps* est mis pour *episcopis;* quelques lignes plus loin il revient pour Pie, évêque de Rome. Pourquoi les évêques sont-ils nommés « *ses* évêques, *episcopis suis* », sinon parce que Jean les avait institués. On pourrait nous opposer qu'il y a des détails légendaires dans ce récit, mais il reste toujours vrai que vers le milieu du IIe siècle, on considérait S. Jean comme entouré d'un grand nombre d'évêques au moment où il composait son Évangile.

§ 5. — *Clément d'Alexandrie.*

Nous avons déjà cité le texte de Clément d'Alexandrie, qui nous fait connaître Jean comme un organisateur[2]. Cet écrivain n'avait pas en vue de parler de l'organisation des églises, mais seulement de rapporter un trait édifiant de l'Apôtre, afin de montrer qu'il y a toujours miséricorde pour un repentir sincère. Voulant orner son récit, il décrit d'abord les circonstances historiques et les personnages, afin de mieux rendre compte

1. Quarti Evangeliorum Johannis ex decipolis (= discipulis). Cohortantibus condescipulis et eps suis dixit : conjejunate mihi odie triduo et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum andreæ ex apostolis, ut recogniscentibus cunctis Johannis suo nomine cuncta discribret. (ll. 9-16). — Le fragment fourmille de fautes d'orthographe dues à la négligence et à l'ignorance des copistes. Il fut probablement écrit en grec et rendu en latin par un traducteur peu érudit. On n'en connaît pas l'auteur, mais il vécut dans la seconde moitié du IIe siècle, puisqu'il parle de Pie (142-151 environ) comme d'un contemporain : « *Nuperrim et temporibus nostris...* sedente cathetra urbis romæ ecclesiæ Pio eps. » (ll. 74, 76). Comme il appelle Rome simplement « la ville, urbs » (ll. 38, 39), l'auteur semble y avoir vécu.

Cfr. Tregelles, *Canon Muratorianus,* Oxford, 1867. — Nolte, *Ueber das Muratorische Fragment* (Tübing. Theolog. Quartalschrift, 1860, p. 193-243). — Cornely, *Introd. generalis in U. T.,* p. 167 ss.

2. *Quis dives salvetur,* 42. Voir plus haut, p. 289.

des événements. Il rappelle le séjour de Jean à Éphèse et son activité apostolique; il rappelle les fondations d'églises, les ordinations, les institutions d'évêques qu'il fit. Dans l'idée de Clément, aucun doute ne pouvait exister à ce sujet. Pour faire admettre l'histoire du jeune brigand, il sent le besoin d'en affirmer l'exactitude; mais pour l'organisation des églises et l'institution des évêques par S. Jean, il se contente de les énoncer comme des faits avérés.

Le témoignage de Clément est de grande valeur, car cet écrivain était très versé dans la connaissance de la tradition. Voici en quels termes il professe, dans le premier livre des *Stromates*, son admiration et son estime pour les maîtres dont il avait reçu sa science théologique : « Parmi les hommes dont il me fut donné d'entendre les leçons, ... un premier, Ionien, originaire de la Célésyrie, habitait la Grèce; un autre, d'origine égyptienne, l'Italie; deux autres étaient d'origine orientale, soit de l'Assyrie et du fond de la Palestine... Gardant le dépôt de la vraie doctrine et la tradition reçue directement des saints Apôtres, Pierre et Jacques, *Jean* et Paul, ils arrivèrent jusqu'à nous, avec l'aide de Dieu, pour nous transmettre cette semence traditionnelle et apostolique. » (Mg. P. Gr. VIII, col. 697-700; Eusèbe, *H. E.*, V, 11).

Si ces maîtres de Clément ont pu lui transmettre fidèlement la doctrine traditionnelle qu'ils gardaient avec un soin jaloux, il ne leur a pas été difficile de l'instruire de l'organisation établie par les Apôtres. L'institution des évêques par S. Jean était un fait public dont le souvenir était très facile à conserver et dont, à cette époque, l'exactitude était aisée à contrôler. D'une part, Clément comptait parmi ses maîtres un Ionien de la Célésyrie, qui pouvait le renseigner sur la tradition d'Asie Mineure; d'autre part, Jean est cité nommément parmi les Apôtres dont il avait appris les traditions par l'intermédiaire de ses maîtres.

§ 6. — *Tertullien.*

D'après Tertullien, c'était un fait universellement reconnu de son temps que S. Jean fut le fondateur des sièges épiscopaux

dans les églises qu'il dirigea : « Nous avons encore les églises instruites par Jean. Que Marcion rejette son Apocalypse, toujours est-il qu'en reconstituant la succession des évêques jusqu'aux origines on établit que Jean en est le fondateur[1]. » Ailleurs il allègue l'exemple de Smyrne dont le premier évêque Polycarpe fut établi par S. Jean[2].

§ 7. — *Tradition sur Papias.*

Parmi les évêques créés par Jean, il faut citer Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie. Il fut contemporain d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe de Smyrne (Eus. *H. E.*, III, 36, 2). Irénée atteste qu'il fut « disciple de Jean et ami de Polycarpe », qu'il fut « homme ancien » : Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονὼς, ἀρχαῖος ἀνήρ *(Adv. Hær.*, V, 33, 4). On doit raisonnablement supposer que c'est par Jean, son maître, qu'il fut, lui aussi, établi sur le siège d'Hiérapolis, comme, par Jean, Polycarpe fut créé évêque de Smyrne.

* * *

L'histoire atteste donc que l'Apôtre Jean établit plusieurs sièges épiscopaux dans l'Asie Mineure. Les dernières années de sa vie ont été prises par l'organisation ecclésiastique. Nous en avons pour témoins l'Apocalypse, S. Ignace, Papias, S. Polycarpe, S. Irénée, le fragment de Muratori, Clément d'Alexandrie et Tertullien.

1. Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem. *(Adv. Marc.*, IV, 5).

2. Voir plus haut, p. 296.

APPENDICE. — L'histoire ecclésiastique ne connaît qu'un Jean en Asie Mineure aux environs de l'an 100.

S. Irénée n'a certainement eu connaissance que d'un Jean ayant vécu en Asie Mineure jusqu'au règne de Trajan, c'est de Jean l'Apôtre qui, pendant la Cène, reposa la tête sur le sein de Jésus[1]. Malgré ce témoignage aussi explicite qu'autorisé, certains auteurs prétendent que le maître de Papias et de Polycarpe ne fut pas Jean l'Apôtre, mais un autre Jean, l'ancien, ὁ πρεσβύτερος, un des disciples du Seigneur. Cette thèse a été soutenue récemment encore par le Dr Harnack[2].

Le principal auteur de ce dédoublement est l'historien Eusèbe *(H. E.*, III, 39). Prévenu contre Papias, qu'il considère comme l'auteur du millénarisme, il éprouve un grand désir de diminuer sa valeur théologique; non content de lui refuser de l'esprit, il lui conteste aussi son titre de disciple des Apôtres. « Quoi qu'Irénée en dise, écrit-il, Papias lui-même ne se donne pas comme témoin oculaire et auriculaire des Apôtres, mais seulement de leurs disciples. » Eusèbe s'efforce de le prouver par l'intro-

1. *Adv. Hær.*, I, 9, 2; II, 22, 5; III, 1, 1; 3, 4; 11; *Ép. à Florin; Ép. à Victor* (Eus., *H. E.*, V, 20, 6, 7; 24, 16). — Jean « le disciple du Seigneur » n'est autre que Jean l'Apôtre; car ce Jean est celui « qui a reposé sur le sein du Seigneur », et il est parfois clairement désigné comme Apôtre : « Jean le disciple de N. S. et les *autres* Apôtres. » *(Ép. à Victor).*

L'expression : « disciple du Seigneur » a proprement un sens très large, et désigne, outre les Apôtres, tous ceux qui se sont attachés à Jésus durant sa vie publique. Le terme « Apôtres » se prend dans un sens très précis, fixé par Jésus lui-même : ce sont « ses envoyés ». Tout Apôtre est disciple, mais tout disciple n'est pas Apôtre. C'est pourquoi, S. Jean dans son Évangile, Papias dans son prologue, S. Irénée dans ses écrits ont très bien pu nommer les Apôtres « disciples du Seigneur ».

2. Harnack, *Chronologie,* I, de sa *Geschichte der altchristliche Literatur bis Eusebius,* p. 659 ss. — A consulter Cornely, *Introductio specialis in N. T.*, p. 210 ss.; Knabenbauer, *In Joannem,* Paris, 1896, p. 2 ss.; Poggel, *Der zweite und der dritte Brief des Apostels Johannes,* Paderborn, 1896, p. 27 ss.; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* Louvain, 1899, p. 98 ss.

duction du livre de Papias même. Il croit y trouver la mention de deux Jean distincts, l'un Apôtre, l'autre dit l'ancien, ὁ πρεσβύτερος : ce serait le second et non le premier qui fut le maître de Papias.

Mais heureusement, si cet historien consciencieux, dont la valeur pour l'histoire des origines chrétiennes est au-dessus de tout éloge, a émis un jugement erroné en se laissant aller à un sentiment de mauvaise humeur contre Papias, il nous a conservé aussi les données nécessaires pour rectifier l'erreur et pour rétablir la vérité historique.

A sa décharge il convient encore de reconnaître que la voie pour distinguer deux Jean lui avait été ouverte par Denis d'Alexandrie. Celui-ci avait déjà cherché, mais en vain, un second Jean à qui attribuer la paternité de l'Apocalypse (*H. E.*, VII, 24, 25). « Je n'admettrai pas facilement que ce livre soit de la main de l'Apôtre, qui a écrit l'Évangile, déclare-t-il dans son *de Promissionibus... Je pense*, νομίζω, qu'il y eut plusieurs hommes qui, par prédilection pour Jean l'Apôtre, se sont honorés de porter le même nom... *Je pense* que l'auteur de l'Apocalypse fut un de ceux d'entre eux qui auront habité l'Asie, puisqu'*on dit* qu'il y a deux monuments à Éphèse qui portent le nom de Jean : Ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων · ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι. »

Néanmoins, il est certain qu'Éphèse, à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe, n'a pas connu de Jean ὁ πρεσβύτερος distinct de l'Apôtre, par conséquent, que Jean l'Apôtre, l'Évangéliste, l'auteur de l'Apocalypse et des lettres, et Jean ὁ πρεσβύτερος ne sont qu'un seul et même personnage.

Jusqu'aux temps de Denis et d'Eusèbe la tradition était unanime à ce sujet. Ne pouvant parcourir avec le lecteur tous les documents, nous n'en voulons pour preuve que les arguments mêmes allégués par Denis et Eusèbe pour fonder leur hypothèse des deux Jean.

Les courts extraits de Denis, que nous avons donnés, montrent qu'il n'a pas rencontré dans les écrivains antérieurs de trace de ce second Jean. *Il pense* pouvoir supposer qu'il y eut divers Jean, et qu'il y en eut plusieurs en Asie. De quel droit? En vertu d'une simple conjecture et d'un vague on-dit : en l'honneur de l'Apôtre Jean, plusieurs auront voulu porter son nom, et il y aurait, dit-on, à Éphèse deux monuments sous le nom de Jean. C'est bien peu sûr.

Quant à Eusèbe, il n'est pas non plus très rassuré sur la valeur de ces considérations de Denis, car il conclut ainsi son examen : « De sorte que cela prouverait aussi la vérité de ce que quelques-uns rapportent sur la présence de deux homonymes en Asie et de deux monuments sous le nom de Jean à Éphèse. » *(H. E.*, III, 39, 6).

Eusèbe pense pouvoir tirer un argument des paroles de Papias lui-même. Ce texte, en définitive l'unique preuve qu'il peut fournir, est ce qu'il a trouvé de plus favorable pour sa thèse dans les écrits de Papias et dans toute la tradition. Or, il faut du moins convenir que la distinction des deux Jean n'y est pas clairement indiquée. Et nous disons plus, ce texte prouve tout juste que Papias fut contemporain de S. Jean l'Apôtre.

Certes le nom de Jean s'y présente deux fois, mais pour désigner le même personnage. Tant s'en faut que le titre ὁ πρεσβύτερος ajouté la seconde fois, soit mis là pour distinguer un autre Jean, que bien plutôt il sert à indiquer qu'il s'agit encore de celui qui était universellement connu sous ce nom. C'est le titre que Jean aimait à prendre; nous en avons pour preuve l'inscription de sa deuxième et de sa troisième lettre. C'est pourquoi Papias désigne de même les autres Apôtres : « S'il m'était donné de rencontrer parfois un disciple des anciens (c'est-à-dire des Apôtres), παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις, je m'enquérais des paroles des anciens, τῶν πρεσβυτέρων (c'est-à-dire des Apôtres) : qu'ont dit André ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur; que disent Aristion ou Jean l'Ancien, ὁ πρεσβύτερος, disciples du Seigneur? » Le contexte fait voir que ces πρεσβύτεροι sont les Apôtres. L'auteur lui-même a pris soin d'expliquer en ce sens son expression : « les paroles des anciens ». Ces paroles sont les discours d'André, de Pierre et des autres disciples du Seigneur : les sept noms sont ceux de sept Apôtres. Puisque le nom ὁ πρεσβύτερος signifie Apôtre, Jean ὁ πρεσβύτερος n'est autre que Jean l'Apôtre.

Il y a, il est vrai, cette irrégularité dans la construction qu'Aristion se trouve aussi mis avec les anciens ou Apôtres; mais Papias se corrige lui-même en montrant par l'épithète d'Apôtre accolée à Jean qu'Aristion ne l'était pas. Il a voulu à tout prix nommer Aristion avec les Apôtres, parce que comme disciple immédiat de Jésus, il était un témoin oculaire et auriculaire à l'égal des Douze.

La double mention de Jean est facile à expliquer; sa raison d'être est indiquée par la différence des temps dans les verbes, εἶπεν étant au passé et λέγουσιν au présent. La première fois, Jean est cité avec les Apôtres qui « ont parlé », car tous, à part Jean, étaient morts au moment où Papias se place, à savoir à celui de son enquête; la seconde fois, Jean est nommé avec Aristion, parce que ces deux « parlent » encore au moment où Papias s'enquiert de leurs paroles. Pour montrer que Jean n'est pas seulement comme Aristion un simple disciple du Seigneur, il a soin de lui donner son titre particulier ὁ πρεσβύτερος : « Aristion et Jean l'Apôtre, disciples du Seigneur. »

Ce n'est pas dans les paroles déjà citées que nous prétendons trouver la preuve que Papias fut le compagnon des Apôtres. Il y dit seulement qu'il aimait à consulter sur l'enseignement des disciples du Seigneur ceux qui les avaient vus et entendus.

Mais, et ceci est capital, c'est dans la première partie de ce fragment conservé par Eusèbe, que Papias se glorifie d'avoir eu des rapports personnels avec les Apôtres.

« Je n'hésiterai pas à coordonner aussi pour toi, avec les explications, tout ce que j'ai *autrefois* bien appris des *anciens* (c'est-à-dire des Apôtres) et ce dont je me souviens bien : καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα; et j'en garantis la vérité. Car ce n'est pas aux grands discoureurs que je me suis attaché, comme la plupart, mais aux docteurs de la vérité, encore moins à ceux qui enseignent des préceptes absurdes, mais à ceux qui enseignent les préceptes que le Seigneur a proposés à croire et que la Vérité même a révélés. » Suit alors le texte déjà cité : « Si *d'autre part,* δὲ, *parfois* il (me) venait *encore*, καὶ, un disciple des Apôtres, je m'enquérais des paroles des Apôtres, etc. εἰ δὲ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοις πρεσβυτέροις ἔλθοι... » Remarquons l'opposition des idées : « J'ai entendu moi-même les Apôtres, je fus leur disciple *autrefois*, ποτὲ ; ensuite, si j'eus *parfois* le bonheur de rencontrer des hommes qui avaient été également leurs disciples, toujours j'eus soin de les questionner sur la doctrine qu'ils avaient apprise des Apôtres. » Quand Papias se glorifie d'avoir suivi « les docteurs de la vérité », il fait allusion aux Apôtres, par opposition aux philosophes païens; il ne songe aucunement aux « disciples apostoliques », par opposition aux hérétiques. Car les anciens de Papias sont les Apôtres. PAPIAS PROCLAME DONC QU'IL A VU ET ENTENDU LES APÔTRES, QU'IL A ÉTÉ

LEUR DISCIPLE. Puisqu'il s'éloigna de la présence de Jean l'Apôtre, d'Éphèse par conséquent, tandis que celui-ci était encore en vie, nous conjecturons que la cause de son départ fut son élévation sur le siège épiscopal d'Hiérapolis.

Quelle belle confirmation pour l'autorité de S. Irénée! D'une part, Papias est vraiment le disciple de S. Jean l'Apôtre, comme aussi d'autres Apôtres; d'autre part, comme S. Polycarpe « entendit les Apôtres et fut élevé par eux sur le siège de Smyrne », de même Papias « entendit les Apôtres » et fut créé par eux évêque d'Hiérapolis. C'est à bon droit que l'évêque de Lyon proclame Papias « ami de Polycarpe » et « homme ancien ». C'est à l'école de S. Jean à Éphèse que ces deux illustrations de l'église d'Asie Mineure se sont connues.

* * *

Quel sens attachait-on dans l'école johannique au terme πρεσβύτερος? S. Jean dans sa seconde et sa troisième lettre se nomme « l'ancien », ὁ πρεσβύτερος. Voulait-il simplement parler de son grand âge : *Jean le vieillard?* Ce n'est pas probable, puisque le titre, ὁ πρεσβύτερος, avait alors parmi les chrétiens un sens propre, celui de « recteur », de « pasteur ». C'était donc plutôt un titre de supériorité. L'Apôtre Pierre s'était servi du même terme pour parler de son autorité (1 Pier. V, 1). Nous apprenons d'ailleurs de Polycrate, évêque d'Éphèse à la fin du IIe siècle, que Jean portait au front la lame d'or, insigne du grand-prêtre juif : ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς (Eus. *H. E.*, V, 24, 3).

Papias, disciple de S. Jean, appliqua le titre de πρεσβύτερος à tous les Apôtres.

Après lui, S. Irénée, par extension, l'employa fréquemment pour désigner *les disciples des Apôtres* (*Adv. Hær.*, II, 22, 5; IV, 32, 1; V, 5, 1, 33, 3, 36, 1, 2; et cité par Eus. *H. E.*, V, 20, 4, 7), ainsi que les *évêques*, successeurs des Apôtres (*Adv. Hær.*, III, 2, 2; IV, 26, 2, 32, 1, et cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 24, 14, 15).

LIVRE V.

LES LISTES ÉPISCOPALES DE ROME, ANTIOCHE, ALEXANDRIE ET JÉRUSALEM.

—

Quatre catalogues donnent la succession des évêques sur les sièges de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, depuis la fondation de ces églises aux temps apostoliques. Ce sont des documents de la plus haute importance pour les origines de l'épiscopat. Il est absolument requis de se rendre exactement compte de leur valeur historique. Si ces listes sont sûres, elles fournissent une preuve nouvelle et péremptoire, en faveur de l'institution apostolique de l'épiscopat.

L'étude de ces catalogues, qui commencent à l'époque apostolique et vont à travers tout le IIe siècle, nous paraît le plus convenablement placée en cet endroit : elle sert de couronnement à l'organisation du gouvernement ecclésiastique par les Apôtres (Livre IV) et d'introduction à l'histoire de l'épiscopat au IIe siècle (Livre VI).

CHAPITRE I.

ROME.

La plus ancienne liste des évêques de Rome qui nous soit parvenue, est celle de S. Irénée. Elle se trouve insérée dans son grand ouvrage *Contre les Hérésies*, III, 3, écrit vers 180,

sous le pontificat d'Éleuthère (175-189). Elle fut reprise par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*, V, 6.

Voici cette liste; elle présente la série des noms sans données chronologiques, sans indication de la durée des épiscopats : « Après avoir fondé et organisé l'église (de Rome), les bienheureux Apôtres (Pierre et Paul) transmirent à Lin la charge de l'épiscopat. C'est de ce Lin que Paul fait mention dans les épîtres à Timothée. A Lin succède Anenclet[1]; après celui-ci et en troisième lieu depuis les Apôtres, l'épiscopat échoit à Clément qui avait connu les Apôtres. Comme il avait vécu avec eux, leur prédication retentissait encore à ses oreilles et leurs actes étaient présents à ses yeux. Et ce n'était du reste pas le dernier (témoin de l'âge apostolique); car, même à cette époque, vivaient encore plusieurs disciples immédiats des Apôtres. Sous ce Clément, et à l'occasion d'une grave sédition parmi les fidèles de Corinthe, l'église de Rome adressa aux Corinthiens une lettre de recommandations pressantes pour les ramener à la concorde... A Clément succède Évariste, à Évariste succède Alexandre. Ensuite vient Sixte, le sixième successeur des Apôtres. Puis successivement Télesphore, qui souffrit glorieusement le martyre, Hygin, Pie, Anicet et Soter. Enfin Éleuthère, actuellement régnant, qui, le douzième depuis les Apôtres, occupe le trône épiscopal. C'est en cet ordre et par cette succession que la vraie doctrine s'est transmise dans l'Église depuis les Apôtres, et que la prédication de la vérité est arrivée jusqu'à nous. »

Mais si ce catalogue est le plus ancien conservé, il ne fut cependant pas le premier dressé.

Sous le même pontificat d'Éleuthère parurent les *Mémoires d'Hégésippe* (Eus., *H. E.*, IV, 22, 3). Malheureusement ce livre est perdu et il ne nous en reste que quelques extraits précieux cités par Eusèbe. Hégésippe, au jugement de cet historien, était un chrétien de race juive *(Ib.*, 7). L'histoire de l'église de Jérusalem qu'il connaissait dans ses détails depuis l'origine, devait prendre une large place dans ses écrits, à en juger par les extraits conservés. « Dans les cinq livres de ses *Mémoires*, qui

1. Les Latins ont écrit de préférence Anaclet.

nous sont parvenus, écrit Eusèbe *(H. E.*, IV, 22), Hégésippe laissa un magnifique monument de sa science[1]. Il y fait voir comment il vécut en société de plusieurs évêques, au cours de son voyage à Rome, et comment il trouva partout la même doctrine. Après quelques détails au sujet de la lettre de Clément aux Corinthiens, il ajoute ces paroles remarquables : L'église de Corinthe persévéra dans la vraie foi jusqu'à l'épiscopat de Primus. Parti pour Rome, je m'arrêtai à Corinthe et j'y fis un séjour parmi les fidèles, nous édifiant mutuellement dans la vraie doctrine. Arrivé à Rome, *je dressai la succession* jusqu'à Anicet, dont Éleuthère était le diacre. Et Anicet a pour successeur Soter, auquel succède Éleuthère. En chaque succession (c'est-à-dire dans chaque série d'évêques)[2] et dans chaque ville, la foi est conforme à la doctrine de la Loi, des Prophètes et du Seigneur. »

L'importance de cet extrait d'Hégésippe n'échappera à personne. Il y certifie formellement qu'il dressa la liste des évêques de Rome dès le pontificat d'Anicet, qui règna, à un ou deux ans près, de 155 à 166.

1. Τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν. Ces paroles contiennent un éloge, et c'est bien à tort que M. Réville écrit à leur propos qu'Eusèbe accuse Hégésippe au début du chapitre d'avoir fait une trop large part à ses opinions particulières *(O. c.*, p. 427). Au contraire, Eusèbe reconnaît volontiers combien il doit à Hégésippe pour l'histoire des origines de l'Église *(H. E.*, IV, 8, 1, 2; 22, 7), et il n'a pour sa science que des éloges. Dans les paroles incriminées, loin d'exprimer un blâme, il vante la grande érudition d'Hégésippe, qui « laissa de sa science un magnifique monument ». Γνώμη, c'est le jugement, la pensée, l'esprit; ἰδία signifie *propre* et relève ici le mérite personnel d'Hégésippe (cfr. *H. E.*, V, 3, 4 : « τὴν ἰδίαν κρίσιν... εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην : le sentiment personnel,... pieux et très orthodoxe. ») Si M. Réville avait fait attention au contexte, il y aurait lu (ch. 21) qu'Eusèbe cite Hégésippe avec ces auteurs « *dont les écrits orthodoxes et d'une foi salutaire nous transmettent le témoignage de la tradition apostolique* ».

2. On a aussi songé à traduire : « la succession de la doctrine ». Ce sens est manifestement erroné; du reste, à propos de doctrine, on parle de tradition, παράδοσις, plutôt que de succession, διαδοχή.

Article I.

Catalogue épiscopal d'Hégésippe.

Récemment encore le Dr Harnack a révoqué en doute l'authenticité des paroles d'Hégésippe au sujet de la liste épiscopale de Rome. Selon lui, la variante : « διατριβὴν ἐποιησάμην : *je fis un séjour* » serait le texte original, si bien qu'Hégésippe aurait parlé de son séjour à Rome, et aucunement de liste épiscopale dressée par lui[1].

Néanmoins la critique établit, sans doute possible, qu'Hégésippe a bien écrit : Γενόμενος ἐν Ρώμῃ, διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, et que ces paroles doivent s'entendre de la composition d'un catalogue épiscopal[2].

Les principaux arguments qu'on fait valoir contre la leçon διαδοχήν, sont les suivants : 1° le mot διαδοχή ne peut pas signifier une *liste* (de succession); 2° la locution « διατριβὴν ποιεῖσθαι : *séjourner* » se retrouve encore ailleurs dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 11, 11; VI, 19, 15, 16; 3° le contexte d'Hégésippe requiert la mention d'un séjour à Rome; 4° l'autorité d'Eusèbe, Rufin et Nicéphore serait favorable à la correction proposée[3].

1. *Geschichte d. altchr. Lit. bis Eus. : Chronologie, I,* Leipzig, 1897, p. 180-187. — Heinichen, dans l'édition des *Scripta historica* d'Eusèbe, t. I, Leipzig, 1868, déclare en note que la correction διατριβήν est « absolument nécessaire », bien que « tous les manuscrits et toutes les éditions portent διαδοχήν »; cfr. son t. III, comprenant les *Commentaria*, ad h. l.

2. Voir Lightfoot, *Apost. Fathers, Clem. of Rom.*, vol. I, pp. 154, 327-333; — Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, Paderborn, 1897, § XVII, p. 373.

3. Pour donner une apparence de probabilité à la correction qu'il veut imposer contre l'autorité de tous les manuscrits, le Dr Harnack affirme qu'il est reconnu depuis longtemps que tous les manuscrits d'Eusèbe ont des leçons douteuses en certains endroits, et il cite à l'appui III, 24, 4 et V, 6, 5.

Ces exemples sont peu concluants. C'est à tort qu'il en appelle à l'autorité de Heinichen pour soutenir qu'un διατρίβων a été refoulé par μαθητῶν, III, 24, 5, puisque cet auteur prouve que μαθητῶν est la leçon

Observons d'abord qu'en réalité il importe peu que la locution διατριβὴν ποιεῖσθαι ait été employée par Eusèbe, puisqu'il s'agit d'un texte d'Hégésippe. En outre, dans les endroits allégués d'Eusèbe, on lit τὰς διατριβὰς ποιεῖσθαι, avec l'article et au pluriel.

Le sens de la locution διαδοχὴν ἐποιησάμην est très facile à saisir dans le contexte; il n'y a aucun motif de changer la leçon invariable de tous les manuscrits, confirmée encore, comme le dit Lightfoot[1], par la très ancienne version syriaque faite peu de temps après l'édition originale. « Je dressai la *succession* jusqu'à Anicet », dans un contexte où l'on parle d'*évêques qui se succèdent*, et de *séries épiscopales*, ne peut avoir qu'un sens : « Je fis la liste des évêques qui se sont succédé jusqu'à Anicet. »

Dans Irénée comme dans Eusèbe on trouve le mot διαδοχή employé au même sens de *liste, série :* « Énumérer dans un livre les *successions* de toutes les églises » *(Adv. Hær.*, III, 3, 2); « Irénée, ayant placé la *succession* des évêques de Rome, τὴν διαδοχὴν ἐπισκόπων... παραθέμενος, dans le livre troisième de son traité *contre les hérésies*,... en dresse le catalogue jusqu'à Éleuthère » *(H. E.*, V, 5, 9).

Le Dr Harnack récuse l'exemple tiré d'Eusèbe, parce que cet écrivain ajoute ἐπισκόπων après διαδοχήν, qu'il emploie en outre dans le contexte le mot κατάλογος pour prévenir toute équivoque, et qu'il se sert du verbe παρατίθεσθαι.

Seulement ces raisons ne suffisent pas pour nier l'identité des expressions. « Faire une liste » et « insérer une liste dans un livre » se disent également bien; l'un et l'autre verbe se sont

originale, qu'on retrouve dans deux manuscrits et dans Rufin. — S'il est vrai pour V, 6, 5, qu'il faut préférer διαδοχῇ (Irénée, *Adv. Hær.*, III, 3, 3 : *successio)*, demandé par le contexte, à διδαχῇ, qui est la leçon de tous les manuscrits, il faut toutefois remarquer : *a)* que ces deux mots très ressemblants sont faciles à confondre; *b)* que c'est tout juste le mot διαδοχῇ qui a été refoulé; *c)* qu'il reste à prouver que les manuscrits sont en défaut, et que ce n'est pas Eusèbe lui-même qui a fait la confusion.

1. *O. c.*, p. 154.

présentés naturellement sous la plume des auteurs, parce qu'il s'agissait d'actions diverses : Eusèbe rendait compte d'une liste qu'il trouvait dans les écrits d'Irénée; celui-ci, par conséquent, l'y avait insérée ou placée. Hégésippe au contraire, n'ayant pas trouvé de catalogue existant, devait bien dire qu'il le dressa.

Sans doute, l'emploi de κατάλογος dans le contexte pour désigner la même chose, prévient toute hésitation sur le sens à attribuer à διαδοχή. Mais il s'agit de savoir si Eusèbe ne pouvait omettre cette explication sous peine de n'être pas compris. N'est-ce pas plutôt pour varier ses termes qu'il emploie deux substantifs différents? Et puis, en devient-il moins vrai qu'il se sert du mot διαδοχή pour signifier une liste épiscopale?

Quant au complément déterminatif ἐπισκόπων, il était nécessaire parce qu'Eusèbe devait bien dire de quelle liste il parlait; au contraire, le contexte dispensait Hégésippe de l'ajouter.

Pour montrer combien nos observations sont fondées, il suffira de citer d'autres exemples pris dans Eusèbe, dans lesquels il emploie, lui aussi, διαδοχή sans complément déterminatif ni autre explication, au sens de *liste* ou *série :* « Les successions (c'est-à-dire la liste) y portent qu'à Marc succéda Cassien : αἱ τῶν αὐτόθι διαδοχαὶ περιέχουσι;... Narcisse trentième d'après l'ordre de la série : κατὰ τὴν τῶν ἑξῆς διαδοχήν » *(H. E.*, V, 12); et ailleurs : « L'histoire rapporte que jusqu'à l'époque de la guerre sous Hadrien, il y eut à Jérusalem une très grande église composée de Juifs. On lit aussi que les premiers évêques, qui y régnèrent d'après la liste de succession, κατὰ διαδοχήν, furent Juifs. Aujourd'hui encore ceux (les écrivains) du pays ont conservé le souvenir de leurs noms. » *(Dém. Évang.*, III, 5. Mg. P. Gr. XXII, col. 221). D'ailleurs, Hégésippe lui-même se sert du terme διαδοχή sans complément au sens de « série d'évêques » : « Dans chaque *succession* et dans chaque ville, il y avait conformité de doctrine... » Chaque succession équivaut ici à *chaque série d'évêques qui se sont succédé* dans chaque église. Pourquoi n'aurait-il donc pu écrire qu'à Rome, « il fit la succession jusqu'à Anicet », c'est-à-dire qu'il dressa la série, la liste des évêques de Rome?

Mais, dit-on, cette leçon ne présente pas d'enchaînement logique et naturel pour la suite des idées. Après la mention du temps du séjour à Corinthe et de l'orthodoxie de cette église, on doit s'attendre à un renseignement analogue pour Rome. Il convient donc de lire : « Arrivé à Rome, j'y fis un séjour jusqu'à Anicet;... dans chaque succession et dans chaque ville, il y a conformité de foi... »

Ces considérations nous semblent manquer de fondement. En effet, *a*) par le fait même qu'Hégésippe nous dit qu'il fit la liste des évêques jusqu'à Anicet lors de son arrivée à Rome, il indique suffisamment le temps de son arrivée. *b*) Au contraire, si on lui fait dire qu'il y demeura jusque sous Anicet, il laisse ignorer sous quel épiscopat il arriva à Rome; ce qu'il fait cependant connaître pour Corinthe. *c*) D'un autre côté, comment expliquer la mention de Soter et d'Éleuthère, comme successeurs d'Anicet, si ce n'est par le désir de mettre le catalogue à jour? On ne constate pas la même préoccupation pour Corinthe. *d*) La phrase : « dans chaque succession et dans chaque ville » ne se rapporte pas à Rome seulement, mais elle est un épiphonème général. *e*) En disant « dans *chaque* succession » Hégésippe insinue qu'il connaît plusieurs catalogues épiscopaux. En un mot, l'enchaînement des idées est parfait, quand on lit : « Arrivé à Rome, je fis le catalogue jusqu'à Anicet. »

Eusèbe n'a pas lu autrement. Car si Hégésippe avait « fait un séjour à Rome jusqu'à Anicet », il s'en suivrait qu'il y arriva au plus tard sous le pontificat du prédécesseur Pie pour quitter sous Anicet. Or, Eusèbe place l'arrivée d'Hégésippe à Rome sous Anicet et son départ sous Éleuthère : « Hégésippe, dit-il, rapporte qu'il arriva à Rome sous Anicet et qu'il y resta jusqu'à l'épiscopat d'Éleuthère[1]. » C'est donc à tort qu'on invoque son autorité pour changer le texte des manuscrits.

1. Καθ' ὃν (Ἀνίκητον) Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ, παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου. » (*H. E.*, IV, 11, 7). L'expression ἐπιδημῆσαι se lit plusieurs fois dans Eusèbe avec la signification d'« *arriver* dans une ville » : *H. E.*, III, 36, 4; IV, 11, 2; IV, 14, 5; V, 24, 16; VI, 14, 10; VII, 18, 3; coll. I, 2, 25. Ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥωμῃ signifient donc « venir à Rome ». Le contexte ne permet du reste aucune

Nicéphore dans son *Histoire ecclésiastique*, IV, 7, pense avec Eusèbe qu'Hégésippe « partit de Corinthe pour Rome au temps de l'épiscopat d'Anicet ».

Rufin traduit ainsi le fameux passage d'Eusèbe : « Cum autem venissem Romam permansi inibi donec Aniceto Soter et Soteri successit Eleutherius; sed in omnibus istis ordinationibus... » Mais, selon l'observation très juste de Lightfoot[1], « la légèreté générale de Rufin prive sa version de toute valeur critique, et la traduction qu'il fait du passage, montre qu'il ne comprit pas le grec ou qu'il n'y fit pas attention. » Pour sentir la justesse de cette sévère appréciation, il suffit de relever l'omission de plusieurs mots et les traductions : « permansi inibi donec » et « istis ordinationibus », qui ne rendent pas du tout le grec; « permansi inibi donec » est la simple reproduction de IV, 11, 7.

L'authenticité de la leçon διαδοχὴν ἐποιησάμην est donc à l'abri de toute suspicion sérieuse. Hégésippe a dressé la liste épiscopale de Rome jusqu'à Anicet; il l'a complétée plus tard, en éditant son livre, jusqu'à Éleuthère.

* * *

Quand même il faudrait s'étonner de ne pas voir cette liste reproduite par Eusèbe, ce ne serait pas une raison suffisante

autre interprétation. Comme le second membre parle « du séjour jusqu'à Éleuthère », le premier doit faire mention de l'arrivée sous Anicet. Par conséquent, puisqu'Hégésippe arriva à Rome sous Anicet, il n'a pas pu écrire qu'il y séjourna « jusqu'à Anicet ».

Le Dr Harnack *(O. c.,* p. 182) accuse encore Eusèbe d'avoir mal compris le texte d'Hégésippe, parce qu'il prend Anicet et Éleuthère comme des repères chronologiques pour l'arrivée et le départ d'Hégésippe. Nous avons plutôt le droit d'accuser le Dr Harnack d'avoir mal compris et Hégésippe et Eusèbe, car nous avons montré qu'il n'y a pas d'erreur pour l'arrivée. Quant au séjour prolongé jusqu'au pontificat d'Éleuthère, il reste à prouver qu'Eusèbe, pour l'affirmer, s'appuie uniquement sur l'extrait qu'il a conservé et qu'il n'a pas pu l'apprendre dans une autre partie des *Mémoires*.

1. *O. c.,* p. 154. — Lightfoot (p. 328 ss.) avait cru retrouver dans Épiphane *(Hær.,* 27, 6) le catalogue d'Hégésippe. Seulement cela n'est pas prouvé. Cfr. Funk, *O. c.,* p. 373.

pour en mettre en doute l'existence. On peut d'ailleurs faire des considérations qui sont de nature à diminuer beaucoup cet étonnement.

C'est à peine si Eusèbe a conservé quelques extraits des cinq livres de *Mémoires* d'Hégésippe; et encore, la plupart ont-ils trait à l'église de Jérusalem, car il aime à lui reconnaître une compétence spéciale pour l'histoire du christianisme parmi les Juifs *(H. E.*, IV, 22, 7).

En outre, pourquoi communiquer cette liste, s'il avait l'intention de donner celle d'Irénée, dont la valeur n'était pas moindre et qui avait paru en même temps? d'autant plus qu'Eusèbe lui-même donnait déjà la série des évêques de Rome avec la plus grande précision et avec la table chronologique.

Peut-être même a-t-il dressé son catalogue sur celui d'Hégésippe; ou du moins savait-il que sa source (la *Chronique* de Jules l'Africain?[1]) l'avait connu et s'en était servie.

On ne peut pas supposer, nous semble-t-il, qu'Hégésippe n'aurait pas publié la liste épiscopale de Rome : car non seulement elle répondait directement au but de ses *Mémoires*, mais encore il prit soin de la compléter. Mais nous sommes porté à croire qu'il n'inséra pas sa liste dans le passage où il affirme l'avoir faite à Rome. Il l'avait probablement donnée en un autre endroit, puisqu'il se contente ici d'y ajouter deux noms nouveaux. Ses paroles : « dans chaque succession » nous paraissent même insinuer qu'il avait fait plusieurs catalogues épiscopaux; il a pu les réunir dans l'une ou l'autre partie de son livre.

Comme il déclare avoir *fait* lui-même le catalogue à Rome, ἐποιησάμην, on pourrait supposer qu'il n'en existait pas auparavant. Du reste cela n'enlève rien à la valeur de sa liste. Au milieu du IIe siècle, quatre-vingt-dix ans après la mort des fondateurs, la succession n'était pas difficile à établir. Outre les souvenirs vivants, on avait les documents pour s'aider.

1. Jules l'Africain était originaire de Palestine comme Hégésippe; sa *Chronique* finissait en l'an 221. Lightfoot *(O. c.*, p. 338 sv.) et Harnack *(Chronologie*, I, p. 123) sont d'avis que la *Chronique* de Jules l'Africain fut la source, où Eusèbe puisa sa table chronologique des évêques de Rome et d'Antioche.

* * *

Hégésippe portait son attention sur l'unité de la foi. C'est pour s'édifier dans la vérité de l'Évangile qu'il avait entrepris la visite des églises. L'intégrité de la doctrine était garantie par la succession des évêques, principalement par celle de Rome, but suprême de son voyage; aussi était-ce auprès des évêques, qu'il s'enquérait de la foi des communautés; dans chaque succession, auprès de chaque siège épiscopal et dans chaque ville, il retrouvait intact le dépôt de la révélation.

Article II.

Catalogue épiscopal de S. Irénée.

C'est dans les mêmes dispositions d'esprit que S. Irénée composa son grand ouvrage *Adversus Hæreses*. Il s'y proposa un but apologétique, celui de montrer l'unité et l'apostolicité de la doctrine de l'Église. Comme Hégésippe, il considère les évêques, principalement ceux de Rome, comme les échos de la tradition divine et apostolique. « La doctrine des Apôtres est répandue, écrit-il, III, 3,1,2, dans le monde entier, et quiconque veut connaître la vérité peut la trouver dans toute l'Église. Nous pouvons énumérer ceux que les Apôtres instituèrent évêques et établir la succession des évêques jusqu'à nous. Aucun de ceux-là n'a enseigné ni connu de telles absurdités... Mais comme il serait trop long de donner dans ce livre le catalogue de toutes les églises, nous ne considérerons que la plus grande et la plus ancienne, l'église connue de tous, fondée et organisée à Rome par les deux très glorieux Apôtres Pierre et Paul. Montrer comment l'enseignement qu'elle reçut des Apôtres et la foi qui fut annoncée aux hommes, est arrivée jusqu'à nous par la succession de ses évêques, c'est confondre tous les dissidents n'importe lesquels... Car c'est avec cette église et à cause de son autorité prépondérante, que l'Église, c'est-à-dire les fidèles du monde entier, doivent être de toute nécessité en communauté de foi. En elle, les fidèles du monde entier ont gardé la tradition reçue des Apôtres. »

C'est ainsi que S. Irénée met en évidence l'importance de la succession épiscopale dans les églises. Cette idée ne doit pas étonner chez un disciple de S. Polycarpe, l'homme par excellence de la tradition. L'apostolicité de la hiérarchie est la garantie de l'apostolicité de la doctrine; l'hérésie est une innovation qui porte atteinte à la vérité traditionnelle.

Irénée ne nous a conservé qu'une liste, celle de Rome « propter potentiorem suam principalitatem », car par elle seule, ainsi qu'il l'affirme, elle suffit à garantir la vérité de la foi. Il n'y a aucune raison de mettre sa sincérité en doute, lorsqu'il avance qu'il pourrait en fournir d'autres. Dès le milieu du IIe siècle, Hégésippe dans son voyage à travers toute l'Église, se montrait soucieux d'établir la succession apostolique des évêques; et il est probable qu'il a dressé plus d'une liste épiscopale. C'est donc à bon droit que S. Irénée parlait de plusieurs listes.

D'ailleurs, pourquoi Irénée n'aurait-il pu communiquer les catalogues d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem, de Smyrne, d'Hiérapolis et des autres sièges de l'Asie Mineure? Aujourd'hui encore nous connaissons les évêques de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie. Irénée connut Polycarpe de Smyrne et Papias d'Hiérapolis, établis évêques par les Apôtres. Tout au plus pourrait-on dire qu'il n'avait pas toutes ces listes sous la main et que, pour quelques-unes, il aurait dû faire de laborieuses recherches. Quoi qu'il en soit, il est certain que, de bonne heure, dans bien des milieux chrétiens, l'attention se porta de ce côté.

*
* *

Quelle est l'autorité historique de la liste épiscopale de Rome donnée par S. Irénée? Le livre *Contre les Hérésies* fut écrit vers 180, sous le pontificat d'Éleuthère; c'est-à-dire un peu plus d'un siècle, environ cent-vingt ans, après la mort des SS. Pierre et Paul. Il faut placer la naissance d'Irénée vers 130, puisqu'il fut dans sa jeunesse le disciple de S. Polycarpe martyrisé en 155. Son traité et les quelques extraits qui nous sont restés de ses autres ouvrages fournissent la preuve de sa grande science théologique. Avant de commencer la réfutation de l'hé-

résie gnostique, il en expose longuement les divers systèmes. Il connaît bien les S. Écritures; il cite l'ancienne littérature chrétienne. Sa grande autorité est attestée par son intervention énergique auprès de Victor, évêque de Rome, durant la controverse pascale.

Tel est l'écrivain qui nous garantit l'historicité de la liste romaine. Comment il l'a composée et à quelle source il en a puisé les éléments, il ne le dit pas. A-t-il eu sous la main la liste d'Hégésippe? A-t-il pris connaissance de la liste à Rome même? Le silence de l'auteur ne nous permet pas de rien affirmer. S. Irénée probablement a séjourné à Rome après son départ d'Asie. Aucun témoignage direct et certain ne nous le garantit, mais divers indices donnent au fait une probabilité sérieuse[1]. En outre, la lettre des martyrs de Lyon, écrite en 177 au pape Éleuthère, est un argument grave pour affirmer qu'au moins à cette époque, Irénée vint à Rome, car on y lit une recommandation au pape pour le prêtre Irénée, porteur de la lettre (Eus. *H. E.*, V, 4, 1, 2).

Un fait est certain, c'est que l'évêque de Lyon se montre très au courant des traditions, des usages et de l'histoire de l'église romaine (*Adv. Hær.*, I, 27, 1, 2; III, 3, 2, 3; 4, 3; Eus. *H. E.*, V, 20, coll. 15, 24, 10 ss.). Il fait profession d'être en communauté de foi et de doctrine avec elle, et pose en principe que tous les fidèles doivent recevoir de cette église la tradition apostolique. Qui pourrait donc douter que lui-même, ayant entrepris à la demande d'un de ses amis, de faire une refutation solide des erreurs, ne se soit mis en peine de puiser la connaissance de la liste à une source absolument sûre? Il a l'intime conviction

1. On lit à la fin du *Martyre de Polycarpe*, 22, 2 : « Transcrit du manuscrit d'Irénée, disciple de Polycarpe, par Caïus qui lui-même a vécu dans l'intimité avec Irénée. » On peut conjecturer que ce Caïus est le Caïus, l'ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ, dont Eusèbe (*H. E.*, II, 25, 6) rapporte qu'il vécut à Rome sous le pontificat de Zéphyrin (199-217), et qu'il y composa un ouvrage contre les Montanistes. Un manuscrit de valeur, celui de Moscou, note même qu'Irénée se trouvait à Rome, lorsque son maître Polycarpe souffrit le martyre. — D'autre part, Photius (cod. 121) écrivit vers 850 qu'Hippolyte, qui vécut à Rome, fut le disciple d'Irénée.

que les hérétiques ne peuvent rien objecter contre la succession épiscopale ininterrompue à Rome depuis les Apôtres. En effet, l'unité et l'apostolicité de la doctrine catholique, telle est sa thèse, tel est le but de son apologétique; la succession apostolique lui sert de preuve. Enseignement et succession épiscopale sont choses bien distinctes. Quand même il aurait pu se tromper en énonçant la conformité de sa doctrine, surtout de quelque proposition particulière, avec l'enseignement de Rome et des Apôtres, il n'aurait cependant pas pu commettre d'erreur en constatant le fait public de la succession des évêques depuis un siècle à la tête de l'église de Rome. Les hérétiques qu'il voulait ramener à l'Église avaient à peser la valeur de son argument : la succession apostolique des évêques impliquait-elle la doctrine apostolique? C'était là le principe du raisonnement et sa force probante. Mais quant au fait même de la succession, ils ne pouvaient le nier alors à cause de son évidence. C'est pourquoi Irénée en appelle avec tant de confiance à la succession apostolique. Aujourd'hui, après des siècles, nous avons à prouver l'authenticité des listes; mais à cette époque, personne ne songeait à la révoquer en doute. Il suffisait d'alléguer les listes pour les faire admettre sans conteste.

*
* *

Dans la lettre qu'Irénée écrivit à Victor, évêque de Rome, quelques années plus tard, pendant la controverse pascale, il allègue la condescendance dont ont fait preuve « les évêques qui gouvernèrent l'église romaine avant Soter, les Anicet, les Pie, les Hygin, les Télesphore, les Xyste » (cité par Eus. *H. E.*, V, 24, 14). L'énumération d'une partie de la liste est faite ici en remontant l'ordre de succession, et elle s'arrête à Xyste. Ce serait s'abuser que de prétendre en conclure que celui-ci fut le premier évêque proprement dit.

Traitant une question spéciale, la célébration de la fête de Pâque, Irénée pouvait se dispenser d'alléguer la liste entière. Ce lui était assez de montrer que depuis de longues années les prédécesseurs de Soter sur le siège de Rome avaient toléré

l'usage différent des églises d'Asie Mineure. C'est une preuve de la modération de notre auteur, qui, bien loin de lancer une phrase générale, comme celle-ci : « Tous vos prédécesseurs, depuis les Apôtres... », préfère remonter dans l'histoire aussi loin que ses souvenirs le lui permettent. Dans la série des évêques, il rappelle uniquement ou bien ceux sur lesquels il était renseigné, ou bien ceux qui, après avoir remarqué la diversité, se gardèrent de condamner un usage autorisé par l'Apôtre Jean. Cette dernière conjecture trouve quelque appui dans le récit qu'Irénée fait de l'entrevue de Polycarpe avec Anicet.

Au surplus, dans son grand ouvrage, l'évêque de Lyon professait ouvertement l'origine apostolique de l'épiscopat romain; il ne pouvait donc insinuer le contraire dans sa lettre.

Article III.

Confirmation de la valeur historique de la liste épiscopale de Rome.

Rien n'est omis pour ébranler l'historicité du catalogue de S. Irénée et pour ruiner du même coup la valeur du témoignage rendu à l'institution apostolique de l'épiscopat : on multiplie et on grossit à plaisir les difficultés, on en exagère la portée, on en tire des conclusions nullement fondées[1].

1. Voici les réserves que M. Harnack, après avoir admis que le catalogue des évêques de Rome, fut dressé au plus tard sous Éleuthère, probablement sous Soter (vers 170), prétend faire sur sa véracité : « Die zwei Hauptinstanzen gegen sie (gegen die Glaubwürdigkeit der in der Urkunde für die Bischöfe gemachten Ansätze), 1. dass zur Zeit, als das Buch des Hirten entstand noch keine monarchische Regierung in der römischen Kirche vorhanden war, 2. dass Tertullian den Valentin (und wohl auch den Marcion) mit dem Bischof Telesphorus zusammenstelt, über beide Eigenthümliches berichtet, und Clemens von Petrus ordinirt sein lasst, also eine andere Tradition verräth, — sind meines Erachtens nicht zu widerlegen. Die Entstehungszeit unserer Urkunde um d. J. 170, z. Z. des Bischofs Soter scheint mir aber noch einer besonderen Beachtung werth. Wahrscheinlich ist sein Vorgänger Anicet der erste monarchische Bischof in Rom gewesen. » (*O. c.*, p. 192 sv.).

Trois principaux motifs sont invoqués pour justifier le refus d'admettre la liste épiscopale romaine.

1° L'épiscopat n'existait pas à Rome au commencement du IIe siècle; la lettre de Clément, celle d'Ignace aux Romains, le *Pasteur* d'Hermas en fournissent la preuve.

2° Les divergences que présentent les premières successions dans les divers catalogues des papes, sont la preuve qu'avant le milieu du IIe siècle, il n'y eut à Rome aucune liste épiscopale faisant autorité.

3° Tertullien connaît une tradition différente de celle qu'Irénée a consignée par écrit; il fournit même telle donnée dont on peut tirer que deux des évêques de la liste d'Irénée furent des épiscopes contemporains et collègues.

Il n'est pas inopportun de donner d'abord une réponse générale et indirecte, qui consiste à relever l'impossibilité d'un pareil changement après la lettre de Clément. Cette constitution publique, émanée de Rome dès la fin du Ier siècle, bientôt connue dans toute la chrétienté, enseigne et professe comme vérité fondamentale de la doctrine chrétienne, l'institution de la hiérarchie par les Apôtres mandataires du Christ, et la transmission régulière et légitime du pouvoir apostolique. Après la diffusion de ce principe constitutif, on ne conçoit plus la possibilité d'un changement de régime bouleversant la constitution même de l'Église, comme le serait l'introduction de l'épiscopat.

§ 1. — *Le silence des documents primitifs.*

Il est inexact d'affirmer que les documents primitifs ignorent l'existence de l'épiscopat à Rome; il est surtout faux de soutenir qu'ils rendent un témoignage contraire. Tout au plus peut-on dire qu'ils ne mentionnent pas l'évêque. Or, pour que l'argument tiré du silence ait quelque valeur, il est nécessaire de prouver que l'écrit aurait dû parler de la chose. Cette preuve, dans le cas, n'a jamais été faite et pour cause.

Quoique la lettre de l'église de Rome à celle de Corinthe ne parle ni de Clément, ni de l'évêque, elle connaît cependant la

mission divine des Apôtres et l'institution de la hiérarchie ecclésiastique par ces mêmes Apôtres, dans toutes les églises qu'ils ont fondées. Elle proclame le principe de la succession apostolique; elle sait que les Apôtres, avant leur mort ont institué des successeurs, à leur tour capables d'ordonner des prêtres et des diacres; elle sait qu'ainsi a été assurée la succession régulière de la hiérarchie. Tout cela est entièrement conforme au but de la lettre. Mais à quoi bon décrire l'organisation de l'église de Rome, lorsqu'on se propose de faire rentrer dans l'ordre et dans la soumission aux pasteurs légitimes, les auteurs des troubles dans l'église de Corinthe?

Du reste, il y a mieux. Pour plusieurs écrivains du IIe siècle, cette lettre fut une occasion d'attester la dignité épiscopale de son auteur Clément. Cette proposition : « Clément est l'auteur de la lettre de l'église de Rome à celle de Corinthe » et cette autre : « Clément fut évêque de Rome », jouissent de la même certitude historique. Eusèbe en jugeait déjà ainsi : « A la douzième année du règne (de Domitien), Clément succéda à Anenclet sur le siège épiscopal de Rome... La tradition est unanime à attribuer à ce Clément une longue et admirable lettre, envoyée par lui, au nom de l'église de Rome à celle de Corinthe, à l'occasion de la sédition qui venait de bouleverser cette dernière. Nous savons que cette épître est lue publiquement dans plusieurs églises et que cette coutume très ancienne s'y observe encore aujourd'hui. Hégésippe atteste, et il est digne de foi, qu'en ce temps (il est question du règne de Domitien et du pontificat de Clément), κατὰ τὸν δηλούμενον, éclata l'affaire des troubles de Corinthe. » *(H. E.*, III, 15, 16, coll. 38, 1).

Nous avons déjà allégué plus haut[1] un passage de S. Irénée, où il rappelle pareillement que sous Clément, troisième évêque de Rome et disciple des Apôtres, l'église de Rome écrivit une lettre de recommandations pressantes aux Corinthiens pour apaiser une sédition et ramener les égarés à l'ordre *(Adv. Hær.*, III, 3, 3).

Peu d'années auparavant, vers 170, Denis, évêque de Co-

1. Voir p. 307, la liste de Rome, au nom de Clément.

rinthe, écrivait dans son épître aux Romains, en réponse à la lettre de leur évêque Soter : « Nous avons donc passé aujourd'hui la sainte journée du Seigneur; nous avons lu votre lettre et, pour la préserver de l'oubli, elle sera lue dorénavant tous les dimanches, de même que la première lettre qui nous a été *écrite par Clément.* » (Cité par Eus., *H. E.*, IV, 23, 11). L'importance de ces paroles de Denis saute aux yeux. Il s'agit des deux églises de Rome et de Corinthe intéressées dans la lettre de Clément; trois quarts de siècle ne se sont pas écoulés depuis l'envoi de cette épître. Corinthe atteste que tous les dimanches, elle est lue en public : le souvenir ne pouvait donc être faussé. Denis n'attribue la lettre à Clément que pour avoir appris ce fait par la tradition de son église.

Il faut y joindre le témoignage d'Hégésippe, qui séjourna à Corinthe et à Rome. Les paroles de cet historien ne nous ont pas été conservées, mais Eusèbe, qui a lu ses *Mémoires*, rapporte qu'il est un témoin autorisé pour la sédition corinthienne de la fin du 1er siècle *(H. E.*, III, 16) et qu'il donna divers détails sur la lettre de Clément aux Corinthiens, τινα περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς *(H. E.*, IV, 22, 1). Bien que, dans ces trop courts extraits, Hégésippe et Denis ne nomment pas Clément évêque, il est certain qu'ils lui reconnaissent cette qualité par le fait même qu'ils lui attribuent la lettre. C'était le seul motif que la tradition avait de lui attribuer un document où son nom ne figurait même pas.

Le nom de Clément se trouve aussi mis en évidence dans le *Pasteur* d'Hermas : « Écrivez deux exemplaires, y lisons-nous, envoyez l'un à Clément, l'autre à Grapté : Clément enverra l'écrit aux villes du dehors, car c'est à lui que ce soin incombe. Grapté instruira les veuves et les orphelins. Et toi (Hermas), tu en donneras lecture dans cette ville (Rome) avec les prêtres qui dirigent l'église, μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας » (Vis., II, 4, 3). Pourquoi ici cette mention de Clément? Qui est-il? C'est lui qui enverra le livre du *Pasteur* aux autres églises, parce que ce soin lui incombe : πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Malheureusement, Hermas omet de dire à quel titre il appartenait à

Clément d'envoyer son écrit au dehors. La conjecture la plus raisonnable est celle qui reconnaît en lui Clément l'évêque de Rome, auteur de la lettre aux Corinthiens. C'est elle en effet, qui explique le mieux la présence du nom de Clément, sa fonction, sa mention à part des prêtres, l'omission de son titre, car l'évêque ne portait pas encore le nom d'ἐπίσκοπος dans la terminologie du *Pasteur*. Tandis que l'instruction des fidèles et leur direction faisaient partie des attributions du corps des pasteurs, le soin de correspondre avec les églises de l'extérieur était réservé au chef de la communauté. Le souvenir de l'épître de Clément, connue dans toute l'église, aura déterminé Hermas à faire valoir en faveur de son écrit l'autorité de ce nom illustre.

* * *

C'est en pure perte que la critique libérale s'ingénie à prouver par le *Pasteur* que Rome n'avait pas d'évêque au moment de sa composition. Toute l'objection tient en ces trois remarques : *a*) le nom ἐπίσκοποι est au pluriel : il y a plusieurs épiscopes et ils sont chargés de soins matériels; *b*) ce sont les πρεσβύτεροι qui dirigent l'église de Rome; *c*) il n'est fait aucune mention d'un évêque proprement dit[1].

La réponse est facile : *a*) les noms ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι sont synonymes; ils désignent les pasteurs des églises, les prêtres chargés de la direction des fidèles. *b*) Il est vrai que les prêtres de Rome s'occupent plus personnellement de la direction des fidèles; mais cela n'exclut pas la présence d'un évêque chargé du soin général de tout le troupeau et de celui des prêtres eux-mêmes, sans parler de la direction des autres églises. Le ministère des Apôtres n'excluait pas les fonctions des prêtres et des diacres dans les communautés. *c*) C'est probablement par respect qu'Hermas omet la mention de l'évêque, quand il donne

1. M. Harnack écrit dans sa *Chronologie*, p. 175 : « Das Buch selbst zeigt unwidersprechlich deutlich, dass damals die römische Kirche von einem Presbytercollegium geleitet wurde, und wohl Bischöfe besass, dass jedoch ein monarchischer Bischof noch fehlte. »

des conseils aux πρεσβύτεροι. Il nomme d'ailleurs l'évêque, du moins la chose est vraisemblable, en nommant Clément, et fait allusion à sa fonction épiscopale en « lui remettant le soin d'envoyer son écrit aux églises du dehors ». Surtout, n'oublions pas le témoignage décisif de l'antique fragment de Muratori, bien renseigné sur l'auteur et la date du *Pasteur*. Il en place la composition sous le pontificat de Pie. Tant il est vrai qu'Hermas ne peut être allégué contre l'existence de l'épiscopat.

* * *

Le silence de la lettre d'Ignace aux Romains est tout aussi peu probant. Qu'on prouve donc qu'il a *dû* faire mention de la chose, si elle existait.

L'argument tiré du silence n'a de valeur qu'en des circonstances rares et exceptionnelles; toujours d'ailleurs il disparaît devant des témoignages positifs. Trop souvent les conclusions qu'on en tire reposent sur une impression toute subjective; l'auteur, se dit-on, aurait dû parler de la chose, si elle avait existé! Or, il se fait que l'auteur a eu d'autres préoccupations, qu'il a envisagé les choses à un autre point de vue, qu'il ne veut ni ne peut tout dire.

Ici même, quelle preuve, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'observer, de la prudence avec laquelle on doit se servir de l'argument *e silentio!* La lettre d'Ignace ne mentionne aucun chef de l'église de Rome, ni évêque ni prêtres ni diacres. Néanmoins on veut bien admettre, sur le témoignage de la lettre de Clément et du *Pasteur*, qu'il y avait des πρεσβύτεροι προϊστάμενοι, des ἐπίσκοποι, des diacres. Qu'on donne la raison du silence que S. Ignace garde sur ceux-ci, et la même raison expliquera son silence vis-à-vis de l'évêque.

N'écrivait-il pas, du reste, au même moment, aux églises d'Asie Mineure, que sans l'évêque, les prêtres et les diacres il n'y a point d'Église? Comment a-t-il pu décerner tant d'éloges à l'église de Rome et lui reconnaître l'autorité de la présidence (titre, et III, 1), si elle n'est pas même gouvernée par un évêque, à ses yeux l'unique centre de toute la vie chrétienne et le chef des fidèles et des ministres?

§ 2. — *Listes divergentes.*

Que faut-il penser des divergences que présentent les divers catalogues des papes relativement à l'ordre de succession des premiers évêques?

Nous ne nous arrêtons pas à la question de la chronologie[1], parce que l'historicité de la liste en est indépendante. S. Irénée, en donnant le catalogue, énumère les évêques dans leur ordre de succession, sans parler de la durée de leur épiscopat. Cette absence de chronologie n'enlève rien à l'autorité du document. Qui songerait à contester qu'il est beaucoup plus aisé de retenir quelques noms, que d'y ajouter encore des chiffres et des dates? Combien il s'en trouve parmi nous qui connaissent des successions de papes, d'évêques ou de rois, même de notre siècle, sans connaître leur chronologie, ni la durée exacte de leur règne.

Tous les catalogues ne donnent pas le même ordre de succession qu'Irénée et Eusèbe, mais les divergences ne sont ni nombreuses ni notables. En outre, il est prouvé et admis que l'ordre donné par Irénée est l'ordre originel de la première liste, que

1. Des études remarquables ont paru en ces dernières années sur la valeur des divers catalogues des Papes et sur leur chronologie. Il convient de signaler tout particulièrement : Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Paris, 1886; — Lightfoot, *Early roman succession* dans *S. Clement of Rome*, vol. I, p. 201-345; — Harnack, *Chronologie*, B. I, p. 144-202.

M. Harnack n'est certes pas plus favorable qu'il ne faut à la liste épiscopale; voici néanmoins la conclusion de son étude : « Mithin gab es schon zur Zeit des Eleutherus... eine in Rom entstandene römische Bischofsliste, die die Amtsjahre der Bischöfe enthielt und aus Epiph. h. 27, 6, Irenäus, Julius Africanus (Eusebius) und Hippolyt (Catal. Liberianus) herzustellen ist... Aber es lässt sich noch mehr sagen. Die Liste führte nicht nur die Bischöfe mit Ordnungszahlen und Amtsjahren auf, sondern sie enthielt auch chronistische Bemerkungen... Demgemäss wird man es für wahrscheinlich halten dürfen, dass die alte Urkunde aus der Zeit des Bischofs Soter stammt, d. h. aus den Jahren 166/7-174/5... Wäre sie von Hegesipp verfasst — was jedoch nahezu ausgeschlossen ist —, so wäre sie noch etwas früher anzusetzen. » (*O. c.*, p. 188 sv., 192).

la divergence n'est due qu'à des erreurs survenues postérieurement dans la transcription de la liste[1].

L'historien Eusèbe donne deux fois le catalogue des papes, d'abord dans sa *Chronique* et ensuite dans son *Histoire ecclésiastique :* les noms sont entièrement conformes à ceux que donne Irénée. Le catalogue « Libérien » ou « Philocalien », rédigé en 354, place Clément immédiatement après Lin, donc en second lieu, et dédouble Anenclet en un Clet et un Anaclet. Il ne s'agit donc que d'une interversion de deux noms et d'un dédoublement.

Les critiques les plus érudits, sans excepter ceux qui combattent l'institution de l'épiscopat par les Apôtres, ne font aucune difficulté pour reconnaître qu'il ne faut pas attacher d'importance à ces variantes. Elles doivent manifestement leur origine, non à des traditions qui auraient été dès le début opposées ou hésitantes, mais à des corrections et des erreurs qui se sont glissées plus tard dans la transcription. Clet n'est qu'une abréviation d'Anenclet (=Anaclet) ; un copiste connaissant l'évêque Anaclet et ne le trouvant pas dans la liste, aura cru devoir ajouter son nom. D'autre part, Clet et Clément étant deux noms très ressemblants pour l'orthographe, ont pu donner lieu à une confusion et à une interversion.

La transposition de noms ne doit pas étonner; il y en a d'autres exemples manifestes. Ainsi S. Epiphane nomme deux fois Évariste, une fois à son rang, une seconde fois après Télesphore (*Hær.*, 27, 6). Le catalogue Libérien place aussi Anicet avant Pie, mais bien à tort; car Hégésippe et Irénée, deux contemporains d'Anicet, disent explicitement qu'Anicet fut le successeur de Pie (Eus. *H. E.*, IV, 22, 3; V, 24, 14; *Adv. Hær.*, III, 3, 3; 4, 3).

De plus, il est certain qu'à la fin du IIe siècle, la liste de Rome ne connaissait pas le double personnage Clet et Anenclet. Le

1. M. Harnack, *O. c.*, p. 172, convient en ces termes de l'unité originelle de la liste : « Die Umstellung des Clemens ferner (gleich nach Petrus)..., sowie die Spaltung des Anenkletus in einen Kletus und Anenkletus brauchen hier nicht in Betracht gezogen zu werden, da es sicher ist, dass die Liste so gelautet hat, wie wir sie oben wiedergegeben haben, » c'est-à-dire selon l'ordre d'Irénée.

Petit Labyrinthe (cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 28, 3), traité anonyme contre Artémon, écrit sous l'épiscopat de Zéphyrin par un prêtre de Rome, appelle Victor le treizième évêque de Rome à partir de Pierre : τρισκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος. S'il fallait distinguer Clet et Anaclet, il serait le quatorzième. La distinction n'existait donc pas encore à cette époque dans le catalogue. S. Irénée donne la liste exacte[1].

Par conséquent, au IIe siècle, une seule liste épiscopale était officiellement reconnue et admise sans hésitation, tant pour les noms que pour l'ordre de succession ; ce n'est que plus tard que de légères divergences s'y sont introduites.

* * *

Quelques autres données historiques de l'époque sont de nature à confirmer l'authenticité du catalogue de Rome.

Dans sa lettre au pape Victor, Irénée fait l'énumération des évêques depuis Xyste ; il sait que tous ont envoyé l'Eucharistie aux églises d'Asie en signe de communion ; il rapporte l'entrevue de S. Polycarpe avec l'un d'entre eux, Anicet.

Denis, évêque de Corinthe, écrit à l'évêque Soter et lui rappelle que la lettre de Clément de Rome est lue publiquement tous les dimanches dans son église.

1. Il est étonnant que S. Irénée, du moins d'après les citations d'Eusèbe, assigne par deux fois la neuvième place à Hygin, alors que dans la liste il vient en huitième lieu *(Adv. Hær.*, I, 27, 1 ; III, 4, 3 ; coll. Eus., *H. E.*, IV, 11, 1, 2). Mais d'après l'ancienne version latine *(Adv. Hær.*, III, 4, 3), la huitième place lui revient, et cette leçon est la vraie. En effet, S. Irénée dit explicitement que Xyste est le sixième évêque, Anicet le dixième, et Eleuthère le douzième (III, 3, 3 ; 4, 3). Hygin qui a succédé à Télesphore, celui-ci successeur immédiat de Xyste, est donc nécessairement le huitième ; on arrive au même résultat en comptant jusqu'à Anicet, le dixième, et à Eleuthère, le douzième. On ne peut pas dire que S. Irénée ait compris les Apôtres dans son calcul, car à plusieurs reprises, il les exclut en termes formels : ἀπὸ τῶν ἀποστόλων. Il ne reste donc qu'à supposer une erreur de transcription : lorsqu'on s'était habitué plus tard à compter Pierre comme premier évêque, un copiste aura prétendu corriger le texte de S. Irénée.

Hégésippe, auteur de la liste des évêques jusqu'à Anicet, donne également certains détails sur la lettre de Clément.

Le *Pasteur* d'Hermas mentionne Clément.

Il n'est pas rare de trouver dans les plus anciens écrivains ecclésiastiques, les événements datés d'après le nom du pontife régnant. Qu'il suffise de citer comme exemples la sédition de Corinthe, l'arrivée à Rome des hérésiarques Valentin, Cerdon, Marcion et Marcellin (Irénée, *Adv. Hær.*, III, 3, 3; 4, 3; I, 25, 6; 27, 1), la venue à Rome de S. Polycarpe (*Adv. Hær.*, III, 3, 4), la rédaction du *Pasteur* d'Hermas (frag. Murat., ll. 73 ss.)[1].

§ 3. — *Tertullien n'offre aucun vestige d'une tradition opposée.*

Le sentiment de Tertullien au sujet de la succession apostolique est aussi clairement formulé que celui de S. Irénée[2]. Aussi

1. M. Harnack (*O. c.*, p. 164 ss.) a réuni 21 citations d'événements datés d'après la liste des évêques jusqu'au début du IIIe siècle. Il fait observer que la chronologie des événements concernant Rome est toujours donnée d'après le nom de l'évêque de Rome, même par les écrivains étrangers à cette ville.

En note, il rappelle l'écrit sur *l'étoile des mages*, qu'un manuscrit syriaque datant au plus tard du VIe siècle, attribue à Eusèbe; à la fin de ce traité, il est dit qu'une controverse eut lieu sur cette étoile « en l'an 430 (= 119 p. C.) sous le règne d'Hadrien César, durant le consulat de Sévère et de Fulgus et *sous l'épiscopat de Xyste, évêque de la ville de Rome.* » M. Harnack constate, qu'au point de vue chronologique, il n'y a rien à opposer à cette tradition, qu'il est cependant impossible de se former un jugement à son sujet. — Peu d'années auparavant, S. Ignace (Éph., 19) avait déjà parlé de l'étoile des Mages; ce qui prouve qu'à cette époque ce fait ne passait pas inaperçu. Voir encore le *Protévangile* de Jacques, ch. 21; et un fragment de Clément d'Alexandrie (74 sv., Mg. P. G., IX, col. 693).

2. Si quæ (hæreses) audent interserere se ætati apostolicæ, ut ideo videantur ab Apostolis traditæ, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere : Edant ergo origines ecclesiarum suarum; evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et anteces-

se garde-t-on d'invoquer directement son autorité contre la liste romaine. Seulement M. Harnack croit avoir trouvé dans une parole du traité *De Præscript.*, 30, un argument pour soutenir qu'avant le milieu du IIe siècle l'épiscopat proprement dit n'existait pas encore à Rome. Pour un critique subtil, cette parole serait un indice de l'ancienne organisation, d'un épiscopat plural[1]. Voici, en résumé, comment il s'y prend pour prouver

sorem. Hoc enim modo ecclesiæ apostolicæ census suos deferunt : sicut Smyrnæorum ecclesia Polycarpum ab Joanne conlocatum refert; sicut Romanorum, Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et cæteræ exhibent quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. *(De Præscript.*, 32).

1. Quelques auteurs récents, surtout ceux qui défendent la distinction originelle des « épiscopes » et des « presbytres », font un emploi fréquent des expressions « *épiscopat plural* » et « *épiscopat monarchique* ». La propriété ou l'inexactitude de ces termes est indissolublement liée à la vérité ou à la fausseté du système qui les a appelés à l'existence. Aux conceps nouveaux, il faut des mots nouveaux; mais si les concepts sont démontrés inexacts, il faut rejeter avec les idées fausses, la terminologie correspondante.

Le fondement de ces expressions est celui-ci : aux origines de l'Église, il y eut plusieurs épiscopes dans les communautés, et ces épiscopes sont devenus nos évêques.

Or, il n'y eut jamais d'épiscopes au sens que les évolutionistes prétendent attacher au mot; dès le début, il y eut des pasteurs nommés indifféremment πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι, et ce sont nos prêtres.

Il faut par conséquent rejeter absolument l'emploi de l'expression « épiscopat plural »; il faut dire que les églises ont été dirigées par un collège de prêtres; voilà la vérité.

On pourrait se montrer moins sévère pour l'autre expression « épiscopat monarchique, » à condition d'y attribuer simplement le sens d'« épiscopat proprement dit », pour exclure « l'épiscopat plural », qui n'exista jamais. Malgré cet avantage, plus apparent que réel, nous préférons dire tout simplement « l'épiscopat », parce que ce terme a une signification exacte et complète, fondée sur l'histoire et consacrée par un usage plusieurs fois séculaire.

L'expression « épiscopat monarchique » n'est pas entièrement exacte; car, quoique l'évêque soit chef unique, μόνος ἀρχός, d'une église particulière et qu'il n'y partage son autorité avec personne, il est cependant soumis à l'évêque de Rome, le seul chef monarchique et souverain de l'Église universelle.

que Télesphore et Hygin, au lieu d'avoir été successivement évêques, auraient été en réalité deux épiscopes collègues.

Télesphore est le seul évêque de la liste connu comme ayant confessé sa foi devant l'autorité publique. Or, selon Tertullien (*Adv. Valent.*, 4), Valentin a été écarté de l'épiscopat par un confesseur de la foi. Cette compétition eut lieu à Rome, d'après Tertullien, *de Præscr.*, 30, corrigé par M. Harnack. Ce confesseur ne peut donc être que Télesphore. — D'autre part, d'après la liste, Télesphore devint évêque vers l'an 125. A cette date, Valentin n'a pas encore pu arriver à Rome; au dire d'Irénée, il y vint sous Hygin (136-140). La liste épiscopale s'est donc trompée pour la chronologie de Télesphore; il fut évêque en même temps qu'Hygin; les deux furent collègues dans l'épiscopat à Rome, bien que Télesphore soit un peu plus ancien. Donc pas d'épiscopat monarchique, mais l'épiscopat plural.

Mais que d'hypothèses à établir! Que de corrections à faire! 1. Télesphore fut un confesseur de la foi, non pas un martyr. 2. Il fut seul confesseur de la foi. 3. C'est à Rome que Valentin brigua l'épiscopat. 4. Irénée est dans le vrai pour la chronologie d'Hygin, il est dans l'erreur pour celle de Télesphore. 5. Il faut changer le texte de Tertullien, *de Prescript.*, 30, et mettre Télesphore là où tous les manuscrits portent Éleuthère. 6. Irénée, la liste romaine et Tertullien se trompent en parlant d'évêques proprement dits.

Si dans ce tissu de conjectures, une seule est erronée, une seule mal fondée, il ne reste rien de l'argument. Or, de fait, il y en a plusieurs qui ne résistent pas à la critique. Examinons brièvement l'une ou l'autre.

D'abord, Télesphore est un martyr et non pas un simple confesseur; car, dans le langage du temps : ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν (Irénée, *Adv. Hær.*, III, 3, 3), ne peut pas signifier indifféremment le confesseur et le martyr. L'ancienne version latine des œuvres d'Irénée et l'historien Eusèbe (*H. E.*, IV, 10) ont pris cette expression comme une affirmation du martyre. Telle fut certainement l'idée que voulut exprimer Irénée, puisque, dans le contexte, vingt lignes plus loin, il rapporte dans les mêmes termes le martyre de Polycarpe : « ἐνδόξως καὶ

ἐπιφανέστατα μαρτύρησας, ἐξῆλθε τοῦ βίου ; il termina sa vie par un glorieux et illustre martyre. »

D'ailleurs, si l'auteur du catalogue avait voulu faire entendre que Télesphore obtint l'épiscopat en sa qualité de confesseur de la foi « ex prærogativa martyrii », il aurait employé le plus-que-parfait, « qui avait rendu témoignage », et non le parfait, « qui a rendu témoignage », puisqu'il se serait agi alors d'un fait qui avait été accompli avant son avènement.

En second lieu, est-ce à Rome que Valentin brigua l'épiscopat? Tertullien nous apprend bien que l'ambition déçue poussa Valentin à l'apostasie, mais sans nommer ni la ville, ni le compétiteur élu[1]; celui-ci était « un autre, alius ». Ce silence ne serait-il pas de nature à provoquer l'étonnement s'il s'agissait de Rome et de Télesphore.

Afin de montrer que c'était à Rome que Valentin avait subi cet échec, M. Harnack allègue le passage suivant de Tertullien : « L'on sait que Marcion et Valentin n'appartiennent pas précisément à l'histoire ancienne, étant environ du règne d'Antonin, et qu'ils ont d'abord professé la foi de l'Église catholique au sein de l'église romaine, sous l'épiscopat du bienheureux Éleuthère, jusqu'à ce qu'ils aient été excommuniés à plus d'une reprise à cause de leur philosophisme toujours remuant, que les fidèles avaient également en horreur[2]. » De ce que Valentin devint hérétique à Rome, M. H. se croit autorisé à conclure que c'est là même qu'il revendiqua la fonction épiscopale.

Mais il y a quelques observations à faire sur ce passage, dont les données sont fort sujettes à caution. Valentin vint à Rome sous Hygin et y vécut jusque sous Anicet; Marcion propagea ses doctrines sous Anicet (Irénée, *Adv. Hær.*, III, 4, 3; cfr.

1. Speraverat episcopatum Valentinus,... sed alium ex martyrii prærogativa loci potitum indignatus, de Ecclesiæ authentica regula abrupit. (*Adv. Valent.*, 4).

2. Constat illos (Marcionem et Valentinum) neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in Catholicæ primo doctrinam credidisse apud Ecclesiam romanensem, sub episcopatu Eleutherii benedicti, donec ob inquietam semper eorum curiositatem, qua(m) fratres quoque vitabant semel et iterum ejecti, Marcion quidem... (*De Præscript.*, 30).

Épiphane, *Hær.*, 31, 2, 7; 42, 1). Ni l'un ni l'autre n'ont eu de rapport avec l'évêque Éleuthère. Tertullien ne fait-il pas une confusion en disant que ces deux hérétiques furent itérativement excommuniés à Rome? Il semble attribuer à ceux-ci ce qu'il a lu dans Irénée de Cerdon (*Adv. Hær.*, III, 4, 3). En lisant ici que Valentin s'est fait excommunier à plus d'une reprise pour des spéculations philosophiques, on ne soupçonnerait pas qu'ailleurs Tertullien le fait spontanément apostasier pour motif d'orgueil déçu.

Pour arriver à son but, M. Harnack propose de changer le texte de Tertullien, contre l'autorité des manuscrits, et de lire Télesphore au lieu d'Éleuthère. Et pourquoi ne pas remplacer plutôt celui-ci par Anicet, puisque Valentin et Marcion répandirent tous les deux leurs erreurs sous ce pontificat? D'autant plus que la correction proposée par M. Harnack met une erreur à la place d'une autre; car, sans parler de Valentin, il est certain que Marcion n'a pu être en rapport avec Télesphore, et cependant c'est Marcion que Tertullien a principalement en vue dans tout le contexte.

C'est sur un passage où cet écrivain se montre ou si mal informé ou si peu exact, que l'on s'appuie, et encore non sans lui avoir fait subir une correction arbitraire, pour avancer que Télesphore fut le collègue d'Hygin dans le même épiscopat!

Et même en admettant la correction « sub episcopatu Telesphori », de quel droit nie-t-on l'existence de l'épiscopat? Pourquoi des compétitions pour la dignité, si elle n'existe pas? Car Tertullien entend bien parler de l'épiscopat proprement dit.

Enfin, s'il fallait aller jusqu'à reconnaître que la chronologie des six premiers Papes est privée de toute valeur, comment peut-on en conclure que « par là même, en raison du *Pasteur* d'Hermas, il est prouvé que ces hommes ne peuvent avoir été des évêques monarchiques, au sens que le terme obtint plus tard[1] ». Malgré cette affirmation gratuite, la saine critique jugera toujours

1. Damit ist aber auch unter Berucksichtigung des Hirten des Hermas erwiesen, dass diese Männer nicht Bischöfe im späteren monarchischen Sinne des Wortes gewesen sein können. (*O. c.*, p. 179).

qu'une liste de noms peut être pleinement indépendante de la chronologie de cette liste. Ce qui plus est, une erreur ou une incertitude relative aux noms propres ne pourrait aucunement suffire pour nier l'existence de l'institution elle-même.

Ce n'est donc pas assez d'admettre que « Télesphore, Hygin et Pie ont été des membres influents du collège directeur à Rome aux temps d'Adrien et d'Antonin ». Refuser de reconnaître en eux des évêques proprement dits, c'est rejeter des faits historiques dûment établis.

*
* *

Tertullien, en faisant ordonner Clément par l'Apôtre Pierre, *de Præscript.*, 32, trahit-il réellement l'existence d'une tradition dans laquelle Clément est donné comme le successeur immédiat de Pierre? C'est la pensée de M. Harnack (p. 192). Nous n'avons pas de motif pour mettre en doute le fait lui-même de l'ordination de Clément par Pierre. Mais l'interprétation donnée au fait est-elle sûre? Faut-il y voir l'indice d'une tradition divergente au sujet du premier successeur de Pierre? Tertullien ne dit pas que Clément fut le successeur *immédiat* de Pierre; il ne parle que de son *ordination*. Il atteint pleinement son but en observant que l'épiscopat de Rome a passé par les mains d'un fidèle disciple des Apôtres. Il mentionne Clément de préférence à Lin, parce que tous les chrétiens avaient connaissance de la lettre de cet évêque et de sa qualité de disciple des Apôtres Pierre et Paul. Parmi les tout premiers évêques de Rome, seul ce nom était mis en évidence.

*
* *

Il y a une raison générale pour se défier, même avant tout examen, de cette prétention de s'appuyer sur Tertullien dans l'attaque de la liste d'Irénée. C'est que Tertullien a connu le grand ouvrage de S. Irénée et par conséquent le catalogue des évêques de Rome : « Nec undique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot jam viri sanctitate et præstantia insignes, nec solum nostri antecessores, sed ipsorum hæresiarcharum

contemporales, instructissimis voluminibus, et prodiderunt et retuderunt : ut Justinus philosophus et martyr, ut Miltiades Ecclesiarum sophista, ut *Irenæus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator.* » (*Adv. Valent.*, 5).

Et en particulier pour le chap. 32 du *de Præscript.*, il y a de graves raisons de croire qu'il est tiré de S. Irénée (III, 3, 3, 4) : l'argument de la succession apostolique, la mention de l'église de Smyrne et de Polycarpe, institué évêque par S. Jean, celle de l'église de Rome et de Clément, disciple de S. Pierre, en un mot le thème général et les détails semblent empruntés à l'ouvrage de l'évêque de Lyon. Tertullien s'est contenté de nommer Clément et Polycarpe, apparemment parce que parmi les évêques qui furent les disciples des Apôtres, ces deux-là étaient connus dans toute l'Église par leurs épîtres.

* * *

Ces considérations suffiront pour conclure qu'on ne peut élever contre la liste romaine aucune objection sérieuse : c'est un document de première valeur, c'est le tableau fidèle de la succession des évêques de Rome.

Cependant nous voulons encore mettre le lecteur en garde contre la confusion qu'on aime à faire entre la chronologie de la liste et l'existence de l'épiscopat. Ne la retrouve-t-on pas au fond des paroles suivantes qui servent de conclusion à M. Harnack[1] : « La thèse de Lightfoot, que la chronologie de la liste est effectivement sûre, et qu'on peut remonter pour les dates de l'épiscopat monarchique de Rome jusqu'à Lin, me semble prouvée insoutenable. Anicet le premier peut, à partir d'une époque qu'on ne saurait déterminer plus approximativement,

1. Aber die These Lightfoot's, dass die Liste in ihren Zahlenangaben wesentlich gesichert sei, und dass der monarchische Episkopat für Rom bis auf Linus zurückdatirt werden könne, scheint mir unhaltbar erwiesen zu sein. Erst Anicet darf von einem nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt an als Bischof im strengen Sinn betrachtet werden, und in der That spricht nichts dagegen, dass er es gewesen ist. (*O. c.*, p. 180).

être considéré comme évêque au sens strict, et de fait, rien ne s'oppose à ce qu'il l'ait été » (p. 180). Élever des doutes sur des dates, ce n'est pas encore renverser l'autorité de la liste, encore moins établir la non-existence de l'épiscopat. Ni chronologie ni catalogue ne sont indispensables à la constatation de la succession épiscopale.

* * *

Pour finir cette étude sur la liste romaine, remarquons encore que les Apôtres ne furent pas comptés d'abord comme évêques, et que S. Paul figure à côté de S. Pierre comme fondateur de l'église romaine. Plus tard, au contraire, S. Pierre fut compté comme premier évêque et S. Paul disparut de la liste.

Cette place à part qu'on assigne aux fondateurs est bien justifiée. En effet, les Apôtres n'étaient pas des évêques au sens ordinaire du mot; pour mieux dire, ils n'étaient pas seulement évêques, mais ils avaient une mission universelle à remplir dans le monde entier : ils fondaient et organisaient les églises. De ce fait il leur revenait une place à part; on ne les comprenait pas dans la liste de succession, qu'on dressait *à partir* des fondateurs, ἀπὸ τῶν ἀποστόλων. Il y a donc lieu de distinguer les fondateurs de leurs successeurs; ceux-ci sont les héritiers de l'autorité et de la mission des premiers.

Plus tard, on commença à placer le fondateur sur la liste même, comme premier évêque. Comme il ne peut y avoir qu'un évêque par église, la première conséquence de cette manière de voir fut l'élimination de S. Paul, qui dans l'ancienne littérature chrétienne se trouvait intimement associé à S. Pierre dans l'œuvre de fondation et d'organisation de l'église de Rome. Pierre et Paul exercèrent leur activité à Rome, tous deux y subirent le martyre. Denis de Corinthe et Caïus de Rome unissent S. Paul à S. Pierre pour la fondation de l'église de Rome[1] : « Les trophées de *ceux* (c'est-à-dire des Apôtres) *qui fondèrent* cette église »; « la plantation faite à Rome par *Pierre*

1. Τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν. — Τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων. (Eus., *H. E.*, II, 25, 7, 8).

et Paul. » Dans Irénée nous avons lu qu'après avoir fondé et organisé cette église, les bienheureux Apôtres remirent la fonction de l'épiscopat aux mains de Lin. Mais dès le commencement du IIIe siècle, l'auteur du *Petit Labyrinthe*, nomme Victor « le treizième évêque depuis Pierre », sans faire mention de S. Paul (Eus., *H. E.*, V, 28, 3).

S. Paul eut-il une part dans l'institution de l'évêque Lin et celui-ci fut-il désigné comme successeur du vivant des Apôtres? Tel paraît être le sentiment de S. Irénée. Néanmoins, comme ce Père se propose surtout de montrer l'apostolicité de la doctrine par l'apostolicité de la succession épiscopale, on doit peut-être observer qu'il a tenu à joindre Paul à Pierre afin de donner une double garantie de la vérité de l'enseignement dans l'église de Rome. De même, il fait établir Polycarpe sur le siège de Smyrne par « les Apôtres ».

Voici comment, ce nous semble, on pourrait concevoir l'origine de l'épiscopat romain et l'ordre de la succession dans la Primauté de Pierre fondement de toute l'Église.

S. Pierre arriva à Rome en 42, y fonda et organisa l'église. Il y institua des prêtres et des diacres. Durant ses voyages apostoliques, le collège des prêtres, sous son autorité, gouvernait la communauté. Plus tard, vers l'an 60, S. Paul y arriva et y exerça à son tour le ministère apostolique : ce fut la réalisation de son désir déjà manifesté dans l'épître aux Romains. Cependant S. Pierre, non seulement comme fondement de l'Église, mais encore comme premier fondateur et organisateur de la communauté romaine, en demeura le vrai chef. Avant leur martyre, de commun accord, les deux Apôtres instituèrent évêque de l'église de Rome, Lin, le disciple de S. Paul. Le même Lin, précisément en sa qualité d'évêque de Rome, fut désigné par S. Pierre comme son successeur dans la Primauté.

Cette hypothèse est fondée : 1° sur les paroles de S. Clément de Rome (42, 44), 2° sur le texte de S. Irénée, 3° sur l'association intime des deux Apôtres dans toute l'ancienne littérature chrétienne. D'autre part, nous ne croyons pas qu'elle contredise aucune vérité certaine par ailleurs, soit par la Tradition dogmatique, soit par l'histoire ecclésiastique.

CHAPITRE II.

ANTIOCHE.

Le livre des Actes raconte avec quelque détail les origines chrétiennes à Antioche, l'église-mère des chétientés au sein des gentils.

Quelques-uns des disciples, chassés de Jérusalem par la persécution qui suivit le martyre d'Étienne, se transportent à Antioche. La plupart n'annoncent encore l'Évangile qu'aux seuls Juifs; mais il y a parmi eux des fidèles de Chypre et de Cyrène, et ceux-ci vont aux gentils pour leur prêcher Jésus. Le Seigneur bénit leur zèle, et opère par eux un grand nombre de conversions. La présence de Barnabé, envoyé par l'église de Jérusalem, vient consacrer l'œuvre; grâce à ses prédications et à celles de Saul, qu'il s'adjoint après sa conversion, le nombre de disciples s'y accroît à tel point qu'on commence à les désigner sous le nom de chrétiens (Act. XI, 19 ss.).

Bientôt après, arrivent à Antioche des prophètes venus de Jérusalem, vraisemblablement dans l'intention d'organiser le culte et d'imposer les mains aux baptisés à l'effet de leur communiquer l'Esprit-Saint. Ce sont aussi des prophètes qui imposent les mains à Barnabé et à Saul pour les rendre aptes au ministère apostolique (Act. XI, 27; XIII, 1-3).

Cette église demeura pour Saul le centre et le point d'attache de ses missions successives (Act. XIV, 25; XV, 40; XVIII, 22, 23).

S. Pierre séjourna à Antioche après le concile de Jérusalem, tenu vers l'an 47 (Gal. II, 11).

C'est tout ce que nous savons de l'église d'Antioche à l'âge apostolique.

* * *

Eusèbe nous a conservé la liste complète des évêques d'Antioche depuis les origines. On la trouve et dans sa *Chronique*, et dans son *Histoire ecclésiastique*. En voici la série pour

les deux premiers siècles : 1° Évode, 2° Ignace, 3° Héron, 4° Corneille, 5° Éros, 6° Théophile, 7° Maximin, 8° Sérapion. L'Apôtre Pierre n'est pas compté dans la liste comme premier évêque, puisqu'Ignace est nommé le deuxième. Cependant le siège épiscopal est nommé le siège de Pierre : « Ἰγνάτιος τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος. » (*H. E.*, III, 36, 2). Dans la *Chronique* on peut lire pour l'an 2055 d'après la version arménienne, 2058 d'après celle de S. Jérôme, correspondant environ à l'an 42 de notre ère, que « l'Apôtre Pierre, après avoir fondé l'église d'Antioche, partit pour Rome, y prêcha l'Évangile et devint évêque de cette église »; et pour l'an 2058, ou 2060, qu'« Évode fut établi premier évêque d'Antioche ». Il y a ainsi, d'après Eusèbe, deux ans d'intervalle entre le départ de S. Pierre et l'institution de son successeur qui s'est faite avant le concile de Jérusalem, vers l'an 44.

Quelle est la source qui a fourni à cet historien le catalogue des évêques d'Antioche et jusqu'à quel point peut-on en contrôler l'exactitude?

La durée des épiscopats nous est inconnue. Jusqu'au temps d'Éleuthère de Rome, Eusèbe dans sa *Chronique* fait coïncider le commencement de chaque épiscopat avec le commencement du pontificat d'un évêque de Rome. Cette coïncidence est artificielle; les critiques en tirent cette conclusion que la source d'Eusèbe était une chronique, qui, à côté de la série des évêques d'Antioche, contenait aussi leur coordination avec ceux de la liste romaine; et de plus, que cette chronique n'était pas antérieure au pontificat d'Éleuthère. De la comparaison des listes de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, M. Harnack croit pouvoir conclure avec certitude, que la source d'Eusèbe fut la *Chronique* de Jules l'Africain, qui finit en l'an 221[1].

Un fait dûment constaté, c'est qu'au temps d'Origène, il existait un catalogue des évêques d'Antioche. Voici en effet en quels termes cet écrivain parle de S. Ignace : « Il est un martyr qui

1. *O. c.*, p. 118 ss.

dit si bien dans une de ses lettres ; je veux parler d'Ignace, après le bienheureux Pierre, le second évêque d'Antioche, le même qui durant la persécution combattit les fauves à Rome[1]...» Origène, qui séjourna d'ailleurs à Antioche, vers l'an 226 (Eus., *H. E.*, VI, 21, 3, 4), connut donc la fondation du siège d'Antioche par Pierre, et le rang d'Ignace dans la série des évêques. La persécution dont il parle est celle de Trajan ; car Eusèbe (*H. E.*, III, 36) place le martyre sous le règne de ce prince[2].

* * *

De par le propre témoignage d'Ignace, il est notoire qu'il fut évêque d'Antioche. Mais à part ce renseignement de réelle importance, ses lettres, écrites pour édifier les chrétiens d'Asie Mineure et les exhorter à l'union, contiennent à peine un autre détail sur l'organisation ecclésiastique en Syrie.

Son église est « l'église de Syrie » : « Priez pour l'église de Syrie, τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ, dont on m'a arraché pour me conduire captif à Rome. » (Éph., 21, 2). « Souvenez-vous dans vos prières... de l'église de Syrie, τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, dont je ne suis pas digne de porter le nom, afin que l'église de Syrie

1. Καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται, τὸν Ἰγάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μηχασάμενον. *Hom. 6 in Luc.* Mg., P. Gr.,.XIII, col. 1814, note 14.

2. Voici, pour la date du martyre de S. Ignace, le sentiment de Lightfoot, Harnack et Funk. « We shall be doing no injustice to the evidence by setting the probable limits between A. D. 100-118, without attempting to fix the year more precisely. » *(S. Ignatius,* vol. II, p. 472). — « Somit ist gegen die Tradition, Ignatius sei unter Trajan Martyrer geworden, ein schlagendes Argument nicht geltend zu machen... Die Ignatiusbriefe und der Polycarpbriefe sind echt, und sie sind in den letzten Jahren Trajan's verfasst (110-117) oder vielleicht einige Jähre später (117-125). » *(O. c.*, p. 406). — « Cum autem Eusebius (in Chronico) martyrium cum Christianorum persecutione a Traiano instituta coniungat, cuius initium ad annum imperii decimum refert, et de passione Ignatii paulo post dicat, cumque reliqui veterum, qui anni mortis mentionem faciunt, similia tradant, statuere licet, s. episcopum c. annum 107 decessisse. » (Funk, *Opera Patr. Apost.*, vol. I, p. XLVII).

reçoive la rosée par votre église. » (Magn., 14). « Souvenez-vous dans vos prières de l'église de Syrie, τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, dont je ne suis pas digne de porter le nom, car je suis le moins digne (de ses membres). » (Trall., 13, 1). L'emploi constant de l'expression « église de Syrie » ne nous autorise-t-il pas à conclure que toute la Syrie ne formait alors qu'un vaste diocèse, auquel était préposé l'évêque d'Antioche? Ignace prend le nom d'*évêque de Syrie* : quel autre droit pouvait-il avoir à ce titre que l'extension de sa juridiction épiscopale sur tout le territoire syrien?

Il n'est ni primat ni métropolitain, mais évêque; il n'est pas *un* évêque de Syrie, mais il en est *l'*évêque. Il écrit à l'église de Rome que « Dieu a daigné permettre l'enlèvement de l'*évêque de Syrie*, τὸν ἐπίσκοπον Συρίας » (2, 2); et il insinue que toute la Syrie n'a qu'un seul pasteur, un évêque : « Souvenez-vous dans votre prière de l'église de Syrie, τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, qui a Dieu comme pasteur en ma place. Seul Jésus-Christ la gouverne comme évêque, αὐτὴν ἐπισκοπήσει, et votre charité » c'est-à-dire votre église (9, 2).

Cependant comme son siège épiscopal était fixé dans la ville d'Antioche, Ignace pouvait également parler de « l'église d'Antioche en Syrie, ἡ ἐκκλησία, ἡ ἐν Ἀντιοχίᾳ τῆς Συρίας » (Philad., 10, 1; Polyc., 7, 1); « l'église d'Antioche de Syrie,... dont je ne suis pas digne d'être » (Smyrn., 11, 1). S'il fallait admettre que dans ce dernier passage, il a substitué avec intention le verbe « être, εἶναι », au verbe « être appelé, καλεῖσθαι, λέγεσθαι », dont il se sert ailleurs (Magn., 14; Trall., 13, 1), ce serait même un indice qu'il était connu comme « évêque de Syrie », plutôt que comme évêque d'Antioche.

On ne saurait contester ce fait, dont on peut du reste se convaincre pleinement par la lecture des lettres, que dans la terminologie d'Ignace, l'ἐπίσκοπος est l'évêque proprement dit et lui seulement. En l'absence d'Ignace, il ne se trouve dans l'église d'Antioche aucun collègue, investi d'une autorité égale à la sienne, et capable de remplacer pleinement le pasteur unique. C'est Dieu, qui, en l'absence de l'évêque, tient lieu de pasteur aux fidèles.

Quoique l'auteur ne dise rien des prêtres ni des diacres de son église, il faut certainement admettre la hiérarchie complète à Antioche comme dans les églises d'Asie Mineure, en vertu du principe que « sans évêque, prêtres et diacres, il n'y a pas d'Église » (Trall., 3, 1). A Antioche, en l'absence de leur évêque, et habituellement dans les villes et les bourgs de la Syrie, les prêtres dirigeaient les fidèles et exerçaient le culte, selon ce que nous apprend Ignace : « Que cette Eucharistie soit tenue comme bonne, qui est présidée par l'évêque ou par celui qu'il a lui-même délégué. » (Smyrn., 8, 1).

En résumé, au commencement du IIe siècle, l'église d'Antioche était gouvernée par un évêque, qui était en même temps évêque de toute la Syrie. Ce siège épiscopal avait été fondé par S. Pierre et confié par lui à Évode, sinon au premier départ de l'Apôtre, au moins de très bonne heure. L'espace de 65 ans, écoulé entre l'avènement d'Évode et la mort de son successeur immédiat n'est pas exagérément long, si l'on considère que Polycarpe seul a dirigé l'église de Smyrne pendant plus de 55 ans.

* * *

Puisqu'il semble résulter de la critique des sources qu'Eusèbe, pour la succession des évêques d'Antioche, a consulté une liste parallèle à celle de Rome jusqu'au pontificat d'Éleuthère, serait-il téméraire d'en attribuer la paternité à Hégésippe? Il a recueilli la série des évêques de Rome; il a écrit au sujet de la succession de ceux de Jérusalem; originaire de Palestine, il a entrepris un voyage à travers les églises et a eu des conférences avec les évêques; il a porté son attention sur la succession apostolique et sur l'unité de la foi. D'autre part, Antioche est la première des églises fondées en terre païenne, elle est la principale après Rome, elle est située sur le chemin de Jérusalem vers Corinthe et vers Rome. Il est donc raisonnable d'admettre qu'Hégésippe a visité Antioche et son évêque. Les extraits de l'ancienne littérature syriaque chrétienne qu'il a donnés, en sont un indice nouveau (*H. E.*, IV, 22, 7). Il y aura dressé, comme à Rome et à Jérusalem, la liste des évêques; en l'insérant dans

ses *Mémoires*, il aura eu soin de la compléter jusqu'au temps d'Éleuthère, comme il l'a fait pour Rome.

Faut-il peut-être, avec les critiques, assigner comme source d'Eusèbe la *Chronique* de Jules l'Africain, originaire de Palestine? Il n'y a là rien de contraire à notre hypothèse. Ce chroniqueur a pu mettre à contribution les listes que son compatriote Hégésippe avait dressées dès le milieu du IIe siècle.

CHAPITRE III.

ALEXANDRIE.

Le Nouveau Testament ne nous donne aucun renseignement sur la fondation de l'église d'Alexandrie.

Nous savons pourtant que la Cyrénaïque et l'Égypte ont reçu l'Évangile dès les temps apostoliques. Voisines de la Palestine et peuplées de Juifs, elles ne tardèrent point à connaître le Christ et ses Apôtres. Les Cyrénéens et les Alexandrins étaient nombreux à Jérusalem (Mc. XV, 21; Act. VI, 9); au nombre des témoins de la Pentecôte, il y avait des habitants de l'Égypte et de cette province de la Libye dont Cyrène était la capitale (Act. II, 10). Ce sont des hommes de Cyrène et de Chypre, qui, les premiers, prêchèrent la foi à Antioche (Act. XI, 20). Parmi « les prophètes et les docteurs » de cette église se trouvait un Lucius de Cyrène (Act. XIII, 1). Apollo d'Alexandrie fut un fervent missionnaire à Éphèse et à Corinthe (Act. XVIII, 24, XIX, 1; 1 Cor. I, 12; III, 4, 6; IV, 6; XVI, 12). Il est à supposer que plusieurs de ces premiers disciples ont aussi eu à cœur de porter le flambeau de la foi dans leur patrie.

Quoi qu'il en soit, d'après la tradition rapportée par Eusèbe, Marc, auteur du second Évangile et disciple de S. Pierre, se rendit en Égypte pour y annoncer l'Évangile et y fonder, le premier, des églises dans la ville d'Alexandrie : Μάρκον... φασίν... ἐκκλησίας πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι (*H. E.*, II, 16). Malheureusement Eusèbe a négligé de nous faire connaître la source, où il s'est renseigné pour les origines

chrétiennes à Alexandrie. Dans sa *Chronique* et dans son *Histoire ecclésiastique*, cet historien donne le catalogue épiscopal d'Alexandrie depuis S. Marc, le fondateur. Voici la série des noms : 1° Anianus, 2° Abilius, 3° Cerdon, 4° Primus, 5° Justus, 6° Eumènes, 7° Marcus, 8° Celadion, 9° Agrippin, 10° Julien, 11° Démétrius, contemporain de Victor de Rome. Eusèbe relate la durée de leur épiscopat et la date de leur avènement, en prenant pour base la chronologie des empereurs. Prenons pour exemple les notices consacrées aux deux premiers évêques. « En la huitième année du règne de Néron, Anianus, le premier après Marc l'évangéliste, fut investi de la fonction (d'évêque) d'Alexandrie » (*H. E.*, II, 24); « la quatrième année de Domitien, Anianus, le premier (évêque) de l'église d'Alexandrie meurt après un règne de vingt-deux ans; Abilius lui succède et devient le second évêque. » (*H. E.*, III, 14). Pas plus que les Apôtres à Rome, Marc le fondateur n'est compris dans la série des évêques d'Alexandrie. Au jugement des critiques, c'est à la *Chronique* de Jules l'Africain, qu'Eusèbe a emprunté le catalogue. Ne devrait-on peut-être pas remonter aussi à Hégésippe et au pontificat d'Éleuthère?

A part la liste épiscopale, dont on ne peut contrôler l'exactitude par ailleurs, mais dont rien cependant ne vient infirmer la valeur, l'histoire ecclésiastique d'Alexandrie nous est inconnue jusqu'au IIIe siècle[1].

1. Il y a quelque raison d'admettre que Théophile, évêque d'Antioche, vers l'an 180, consigna déjà par écrit que S. Marc fut le fondateur du siège d'Alexandrie et Anianus le premier évêque. En effet, Malalas, chroniqueur du VIe siècle, cite jusque neuf fois « le sage chroniqueur Théophile » et lui fait écrire qu'« à la mort de Marc à Alexandrie,... Anianus, son disciple, lui succéda dans l'épiscopat. » (Édit. Dindorf, p. 252). Comme il allègue deux fois Théophile avec Clément d'Alexandrie, on pense pouvoir y reconnaître Théophile d'Antioche, dont l'époque touche presque à celle de Clément. — Voir Harnack, *Chronologie*, I, p. 207, note.

Si la très curieuse lettre de l'empereur Hadrien (117-138), conservée par Vopiscus (*Vit. Saturn.*, 8) est authentique, elle contient la plus ancienne notice sur le ministère chrétien à Alexandrie. Hadrien, écrivant au consul Servianus, décrit en ces termes l'état religieux de cette

Toutefois durant la controverse pascale, les évêques de Palestine ont certifié dans leur lettre, qu'à Alexandrie on célébrait la fête de Pâques comme chez eux, c'est-à-dire selon l'usage occidental, et qu'à l'occasion de cette fête, il y avait régulièrement un échange de correspondance entre leurs églises et celle d'Alexandrie (*H. E.*, V, 25).

* * *

S. Jérôme a conservé le souvenir d'une coutume particulière à l'église d'Alexandrie. Après avoir dénoncé l'audace de certaines gens qui « veulent donner aux diacres la préséance sur les prêtres, c'est-à-dire les évêques », et après avoir allégué en faveur de l'égalité des prêtres et des évêques, des preuves tirées de l'Écriture sainte, il note le fait suivant : « A Alexandrie,

ville : « Je suis devenu tout à fait familier avec l'Égypte, que tu m'as vantée : elle est capricieuse, inconstante, tournant à tout vent. Ceux qui honorent Sérapis sont chrétiens, et ceux-là sont du culte de Sérapis qui se nomment *episcopi* du Christ. Il n'y a là ni un chef de synagogue, ni un Samaritain, ni un *presbyter* chrétien, qui ne soit astrologue, devin ou charlatan. Le patriarche lui-même toutes les fois qu'il vient en Égypte est obligé par les uns au culte de Sérapis, par les autres au culte du Christ. » Comme il n'y a aucun motif de rejeter l'authenticité de cette lettre, il convient de dire un mot du contenu. Le *patriarche* dont il s'agit, ne peut en aucune façon être l'évêque d'Alexandrie; car il n'aura pas été nécessaire d'*obliger* celui-ci à honorer le Christ, et selon toute vraisemblance, il aurait plutôt souffert le martyre que d'adorer l'idole Sérapis; de plus, l'évêque résidait habituellement en Égypte, il n'y faisait donc pas de visites. Selon toute vraisemblance il s'agit du patriarche Juif de Tibériade. (Cf. Épiphane, *Hær.*, 30, 4, note 14, édit. Migne). — Nous sommes porté à croire que les *episcopi* et les *presbyteri* chrétiens désignent les prêtres. — Il se peut qu'Hadrien fasse allusion aux Basilidiens, hérétiques qui honoraient Sérapis, comme leurs amulettes en font foi, et aux gnostiques qui adoraient les idoles, comme le leur reprochent les anciens écrivains ecclésiastiques. S. Jérôme rapporte qu'aux temps d'Hadrien, il y avait à Alexandrie des gnostiques, adhérents de Basilide (*De vir. ill.*, 21). — Voir Lequien, *Oriens Christianus*, II, Paris, 1740, p. 348. On trouve dans cet auteur beaucoup de particularités importantes pour l'histoire primitive de l'église d'Alexandrie.

depuis Marc l'évangéliste jusqu'au temps des évêques Héraclas et Denis (IIIe siècle), les prêtres nommaient toujours un évêque élu dans leur corps et l'élevaient en dignité : de même une armée nomme son empereur, ou les diacres élisent le plus zélé d'entre eux pour en faire l'archidiacre. » *(Épître* 146 ou 85 *à Évangélus* ou *Évagrius)*[1].

Quel est le sens de ces paroles? Faut-il en conclure que ces prêtres consacraient eux-mêmes leur évêque; ou bien, que l'évêque d'Alexandrie n'était qu'un simple président du collège presbytéral, *primus inter pares ?*

D'abord, S. Jérôme n'indique pas la source où il a pris ce détail; il en parle comme d'un fait généralement admis[2]. Il faut remarquer que loin de nier l'origine apostolique de l'épiscopat d'Alexandrie, il énonce au contraire la fondation du siège par Marc et la succession ininterrompue des évêques, chefs du collège presbytéral. Il s'en suit qu'il ne peut être question que de l'élection ou de l'ordination de l'évêque.

Or, il ressort du but et du contexte de la lettre que S. Jérôme ne relève que le mode d'élection. Comme la supériorité des évêques relativement aux diacres était admise sans conteste, il insiste principalement, pour établir la préséance des prêtres par rapport aux diacres, sur l'égalité, sur le peu de différence, pour parler plus exactement, qui existe entre le prêtre et l'évêque. C'est pourquoi il fait valoir toutes les raisons qui rapprochent de l'épiscopat la dignité presbytérale. Le fait que durant un temps considérable les prêtres avaient pu élire eux-mêmes leur évêque à Alexandrie était une preuve de leur importance.

1. Nam et Alexandriæ a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant : quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocent. *(Epist. ad Evangelum*, Mg. P. L. XXII, col. 1194).

2. L'attention en ce temps se portait sur les usages particuliers des églises d'Égypte. « A Alexandrie et par toute l'Égypte, les prêtres confirment, en l'absence de l'évêque », écrivait Ambrosiaster, *in Ephes.*, IV, 12; cfr. *Quæst. Vet. et N. Test.*, 101.

S. Jérôme est d'autant plus heureux de pouvoir alléguer ce fait qu'il y trouve une réponse adéquate et conforme à l'argument que l'on faisait valoir pour exagérer l'importance des diacres : « à Rome, les prêtres sont ordonnés sur le témoignage du diacre. » Mais il ne souffle mot de l'ordination de l'évêque d'Alexandrie et se garde surtout de l'attribuer aux prêtres. La même prudence a inspiré le choix de ses comparaisons, celle du général élu par l'armée, et de l'archidiacre établi par les diacres; l'action de l'armée et des diacres se borne en définitive à désigner par leur suffrage un titulaire apte par le fait même à l'exercice de sa nouvelle fonction.

Il est d'ailleurs impossible que S. Jérôme ait seulement pu songer à imputer la consécration épiscopale aux prêtres, car aussitôt après, il assure que les prêtres sont incapables de la faire : « Quid enim facit, *excepta ordinatione*, episcopus, quod presbyter non faciat? » Dans ces quelques mots se trouve exprimé le sentiment de S. Jérôme : l'égalité du prêtre et de l'évêque quant au sacerdoce; la supériorité de l'évêque pour le pouvoir de l'Ordre, puisque le pouvoir d'ordonner par l'imposition des mains lui est réservé [1].

1. Pour donner une bonne interprétation de cette lettre de S. Jérôme, il est requis d'avoir sans cesse présent à l'esprit le but qu'il y poursuit; il s'y propose de montrer la supériorité du prêtre sur le diacre afin de réfuter l'erreur opposée : « Audio quendam in tantam erupisse vecordiam, ut diaconos presbyteris... anteferret. » Il prouve sa thèse en montrant que le prêtre est l'égal de l'évêque, en tant que le premier aussi bien que le second a le sacerdoce en partage; bien que l'évêque seul ait le pouvoir d'ordonner, ce qui lui assure une grande supériorité.

Il répond ensuite à un argument allégué en faveur de la préséance des diacres. « Sed dicis *(var.* dices), quomodo Romæ ad testimonium diaconi presbyter ordinatur? » Mais avant d'énoncer la difficulté et de la réfuter directement, il la prévient déjà et en prouve par anticipation l'inanité en alléguant en faveur de l'importance des prêtres, un fait bien plus significatif. Quelle considération peut-on encore accorder à la coutume récemment introduite à Rome d'ordonner le prêtre sur le *témoignage* du diacre, quand on lui oppose l'usage antique remontant aux temps apostoliques, en vertu duquel les prêtres d'Alexandrie *nomment leur évêque* et *élisent* pour cette dignité *un membre de leur corps*. Fait pour fait, il est clair que celui d'Alexandrie relève bien plus

* * *

Vraisemblablement, jusqu'au IIIe siècle l'évêque d'Alexandrie fut le seul évêque de toute l'Égypte avec juridiction sur toutes les églises de la contrée, comme, au temps de S. Ignace, l'évêque d'Antioche était encore seul évêque de toute la Syrie.

Cette conjecture est corroborée par de nombreux indices.

Le *Martyre de S. Marc*[1] fait mention de l'institution d'un évêque, de trois prêtres et de sept diacres à Alexandrie, mais ne dit rien d'une institution d'autres évêques en Égypte.

Les églises de la *Didaché* sont dirigées par les seuls prêtres et diacres. Or ce manuel, s'il ne fut pas composé en Égypte, y jouit du moins d'une grande vogue et d'une grande estime, comme le prouvent les citations des docteurs d'Alexandrie.

Alors que partout ailleurs on célèbre des synodes d'évêques, à l'occasion de la controverse pascale, on cherche en vain la trace d'une réunion pareille en Égypte.

l'autorité des prêtres que celui de Rome ne prouvait en faveur des diacres. Et pour éluder la force probante de cet usage d'Alexandrie, — nous interprétons la pensée de S. Jérôme. — on ne peut pas dire que cet évêque soit moins élevé en dignité que ceux des autres églises, en particulier que celui de Rome; car « ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ,... sive Alexandriæ,... ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii »; et la hiérarchie est d'ailleurs partout identique : « nec altera romanæ urbis ecclesia, altera totius orbis existimanda est... Cæterum omnes (episcopi) Apostolorum successores sunt. »

Ne quittons pas cet illustre écrivain, sans dégager de sa lettre quelques conclusions dont l'importance n'échappera à personne : 1° Loin de prétendre que l'évêque d'Alexandrie fût inférieur en dignité aux autres évêques, loin d'insinuer qu'il fût seulement prêtre et *primus inter pares*, ou président du collège presbytéral, S. Jérôme affirme formellement sa dignité épiscopale. 2° Il est un témoin de l'unité de foi et de l'unité d'hiérarchie dans toute l'Église. 3° Il atteste la nécessité des trois degrés, l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. 4° Il maintient le principe de la succession apostolique des évêques. 5° Il proclame que l'évêque et le prêtre ont les mêmes prérogatives sacerdotales, mais que l'évêque est supérieur au prêtre par la plénitude de l'Ordre, ayant seul le pouvoir d'ordonner.

1. *Acta Sanctorum* des Bollandistes, Anvers, 1675; voir *S. Marc* à la date du 25 avril.

D'après une antique tradition, consacrée en l'an 325 par le concile de Nicée (can. 6), le métropolitain d'Alexandrie exerçait la haute juridiction sur les églises de toute l'Égypte, de la Libye et de la Pentapole.

S. Épiphane, qui s'est fait aussi l'écho de cette tradition, en signale encore une autre : dans l'église d'Alexandrie, à la mort de l'évêque, on élisait aussitôt son successeur *(Hær.*, 68, 1; 69, 12), ce qui suppose la présence des électeurs dans la ville même.

Cela confirme le récit de S. Jérôme sur l'élection de l'évêque par les prêtres.

Ce mode d'élection d'une part, la disparition de cet usage au temps d'Héraclas (230-246) et de Denis (246-265) d'autre part, trouvent leur meilleure explication dans l'hypothèse de l'unicité primitive du siège épiscopal de l'Égypte. Quand il n'y avait d'évêque qu'à Alexandrie, le pouvoir d'élire le titulaire revenait naturellement aux prêtres; dès qu'il y eut plusieurs évêques, ce droit fut dévolu à ceux-ci.

De fait, Eutychius, patriarche d'Alexandrie au x^e^ siècle, croyait savoir que depuis Marc jusqu'à Démétrius il n'y eut aucun autre siège épiscopal en Égypte que celui d'Alexandrie; et que Démétrius (187-230) établit le premier trois nouveaux évêques et Héraclas son successeur encore vingt autres[1].

Quand Eusèbe raconte comme suit l'institution de Démétrius : « Létus gouvernait Alexandrie et le reste de l'Égypte; Démétrius, successeur de Julien, venait de prendre en mains l'épiscopat *des églises de cette contrée*, τῶν αὐτόθι παροικιῶν » *(H. E.*, VI, 2, 2), ne semble-t-il pas faire entendre que toutes les églises d'Égypte étaient encore unies sous le gouvernement du seul évêque d'Alexandrie?

En dehors de cette liste épiscopale, le premier évêque

1. Eutychii Patr. Alex. *Annales,* Pococke, Oxon. 1656, t. I, p. 331; d'après Lightfoot, *The Christian ministry* dans *Epistle to the Philippians,* Londres, 1896, p. 230 ss. — Cet Eutychius est, il est vrai, un écrivain inexact et de peu de valeur. Mais il a pu avoir à sa disposition des sources perdues depuis. Dans le cas qui nous occupe, son autorité paraît confirmée par ailleurs.

d'Égypte, dont l'histoire, à notre connaissance, ait gardé le souvenir, est Népos, de la première moitié du IIIe siècle : « Νέπως... ἐπίσκοπος τῶν κατ' Αἴγυπτον. » (Eus., *H. E.*, VII, 24, 1). Bientôt après Denis, évêque d'Alexandrie, mentionne dans ses lettres Chérémon, évêque de Nilopolis et Conon, évêque d'Hermopolis (*H. E.*, VI, 42, 3; 46, 2). Au cours d'un voyage dans la préfecture d'Arsinoé, Denis « réunit dans chaque bourg les prêtres et docteurs des fidèles » (*H. E.*, VII, 24, 6); ce qui semble indiquer que les communautés dans cette importante préfecture, qui devint plus tard le siège d'un évêché, relevaient encore immédiatement d'Alexandrie, et étaient administrées par de simples prêtres.

Un vestige remarquable de l'ancien état des choses s'est conservé jusqu'au temps d'Athanase le Grand (IVe siècle) : les églises d'une grande région, la Maréotide, assez importante pour être rangée parmi les provinces par S. Épiphane, étaient gouvernées par des prêtres et n'avaient aucun siège épiscopal[1].

L'ensemble de ces faits donne une grande probabilité à notre conjecture : jusqu'au début du IIIe siècle, il n'y eut qu'un siège épiscopal pour toute l'Égypte, celui d'Alexandrie.

Quant à l'authenticité de la liste des évêques qui ont occupé le siège fondé par S. Marc, elle n'est pas contestable.

CHAPITRE IV.

JÉRUSALEM.

C'est encore à Eusèbe que nous sommes redevables de la conservation du catalogue épiscopal de Jérusalem.

Dans cette église, on distingue une double période bien marquée : la période *judéo-chrétienne* et la période *grecque*. La première s'étend depuis le jour de la Pentecôte jusqu'à la dispersion de la nation juive sous l'empereur Hadrien, qui, en 135, défendit absolument à tout juif l'accès du territoire de Jérusalem.

1. Lequien, *Oriens Christianus*, II, p. 247.

Durant la période judéo-chrétienne, il y eut, depuis et y compris Jacques, une succession de quinze évêques; durant la période ethnico-chrétienne on compte quinze évêques depuis le premier, Marc, jusqu'à Narcisse, qui prit part à la controverse pascale (*H. E.*, IV, 5; V, 12).

Article I.

Église judéo-chrétienne.

Quand les Apôtres, peu d'années après l'Ascension, partirent de Jérusalem pour porter l'Évangile aux nations, il se fit que l'un d'entre eux résolut, avec le consentement de tout le collège, de rester dans la métropole, et devint, par le fait même, pasteur souverain de cette église[1].

C'est ainsi que l'Apôtre Jacques, connu sous le nom de « frère du Seigneur », fut, comme nous l'avons vu plus haut[2], le fondateur du siège épiscopal de Jérusalem. Il est à croire toutefois qu'il ne porta pas le titre d'ἐπίσκοπος, non seulement parce que son peuple ne se servait pas de la langue grecque, mais encore parce que, à cette époque, cette dénomination, bien loin d'être réservée à l'évêque, ne lui était pas même donnée.

Grâce à Hégésippe et à Josèphe, la date de son martyre peut être fixée assez approximativement. D'après Hégésippe, « bientôt après, καὶ εὐθύς, Vespasien porta la guerre » en Judée; d'après Josèphe, Jacques souffrit le martyre après la mort du procurateur Festus, et avant l'arrivée d'Albin, son successeur, qui était

1. Clément d'Alexandrie rapporte qu'« *après l'ascension* du Sauveur, Pierre, Jacques et Jean élurent évêque de Jérusalem, Jacques le Juste » (Eus., *H. E.*, II, 1, 3). Cette indication chronologique n'implique pas nécessairement que Jacques fût désigné *immédiatement* après l'ascension. La préposition *après* est vague de sa nature; et l'ignorance dans laquelle nous sommes relativement au contexte, est un motif de plus pour être réservé dans l'interprétation de la pensée de Clément. Un temps plus ou moins long a pu s'écouler entre l'ascension et la désignation de Jacques comme pasteur unique de l'église de Jérusalem.

2. Voir p. 231 ss.

déjà en route pour la Palestine (Eus. *H. E.*, II, 23, 18, 21). Or, ce changement de procurateurs eut lieu vers l'an 63[1]. Par conséquent Jacques est certainement mort avant la guerre de Judée sous Vespasien.

Syméon succéda à Jacques. Lui aussi fut élu à cause de sa parenté avec le Seigneur. L'élection eut lieu peu de temps après la mort de Jacques : « Après le martyre de Jacques le Juste, dit Hégésippe,... c'est encore une fois le fils de son oncle, Syméon de Clopas, qui est établi évêque. » (Eus., *H. E.*, IV, 22). Il est vrai qu'Eusèbe semble avoir pensé que l'élection fut reculée jusqu'après la destruction de Jérusalem : « Après le martyre de Jacques et la ruine de Jérusalem qui le suivit de près, d'après une tradition, λόγος κατέχει, les Apôtres et les disciples du Seigneur encore en vie se réunirent... pour élire un successeur à Jacques. » Mais nous pensons qu'ici l'exactitude de l'historien a été surprise, puisque plusieurs années se sont écoulées entre la mort de Jacques et la destruction de Jérusalem.

Son récit est emprunté à Hégésippe, soit directement, comme nous le pensons, soit par un intermédiaire. Or, cet auteur, en narrant l'élection de Syméon, ne fait aucune allusion à la ruine de Jérusalem; au contraire, il insinue que la chose se fit sans délai après le martyre de Jacques[2].

1. Le Dr Harnack met l'an 61, *Chronologie*, I, pp. 219, 718.

2. Plus haut (p. 241 ss.), nous avons fait observer que le passage d'Eusèbe, *H. E.*, III, 11, n'est très probablement que la transcription des données d'Hégésippe, en particulier de la donnée qu'Eusèbe cite textuellement, *H. E.*, IV, 22, 4. En effet, Eusèbe allègue un témoignage, λόγος κατέχει, « on rapporte ». En une douzaine de lignes, se rencontrent les nombreuses expressions suivantes, évidemment empruntées à Hégésippe : « Après le martyre de Jacques » (coll. *H. E.*, IV, 22, 4), « les parents du Seigneur selon la chair » (coll. III, 20, 1), « tous unanimement » élurent Syméon (coll. IV, 22, 4), « la succession de Jacques » *(ib.)*, « Syméon, le (fils) de Clopas » *(ib.)*, « celui dont parle l'écriture de l'Évangile » (coll. III, 32, 4), « étant cousin germain du Seigneur » (coll. IV, 22, 4). Le verbe φασί, *on dit*, dans cette phrase : « Étant à ce qu'on dit cousin germain du Sauveur » est une allusion manifeste à Hégésippe. Eusèbe finit même par le nommer explicitement : « Car

Syméon à son tour est mort martyr, durant le règne de Trajan, sous Atticus, proconsul de Syrie[1], à l'âge avancé de cent-vingt ans. Ainsi l'atteste Hégésippe, cité par Eusèbe (*H. E.*, III, 32, 3, 6).

Par conséquent, sur l'autorité d'Hégésippe, nous pouvons affirmer, sans crainte de nous tromper, que Jacques et Syméon furent successivement évêques de Jérusalem au Ier siècle.

Ce témoignage fait foi, car il est entouré des garanties nécessaires de science et de véracité. Hégésippe fut peu distant des faits attestés, puisqu'il entreprit un voyage à travers le monde romain dès le milieu du IIe siècle. Étant sorti de cette église judéo-chrétienne, dont ses écrits révèlent une connaissance si parfaite, il fut certainement le contemporain de bien des gens qui avaient connu Syméon, mort au IIe siècle seulement. Fort soucieux de constater l'unité de doctrine chez les évêques, il s'est occupé de dresser les listes épiscopales. L'existence d'un gouvernement est du reste un fait public, que tous peuvent aisément constater et contrôler.

Hégésippe rapporte que Clopas fut le frère de Joseph. » — Rien n'empêche d'ailleurs de supposer qu'Eusèbe ait également lu le récit de l'élection de Syméon dans d'autres écrivains, dépendants d'Hégésippe.

Nous pensons que dans ce récit les mots : « et après la ruine de Jérusalem, qui survint aussitôt », sont une glose d'Eusèbe. Voici ce qui semble y avoir donné lieu. Hégésippe, en racontant le martyre de Jacques, ajoute que « *bientôt,* καὶ εὐθύς » Vespasien porta la guerre en Judée (Eus., *H. E.*, II, 23, 18). Cette idée a frappé Eusèbe, qui ne manque pas d'observer que les hommes les plus sages parmi les Juifs, et même Josèphe, ont considéré cette guerre comme le châtiment de ce crime *(Ib.*, 19, 20). C'est pourquoi, il unit aussi étroitement que possible le moment du crime et celui de la guerre : « Après le martyre de Jacques, et la destruction de Jérusalem, qui survint aussitôt, τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν. » Il ne paraît pas du reste avoir voulu présenter cette indication chronologique, ainsi formulée, comme empruntée à sa source; car, il la donne en guise d'introduction, avant de rapporter le contenu du λόγος, et dans sa *Chronique,* il place la mort de Jacques et la succession de Syméon en la même année, la 7e de Néron.

1. D'après M. Harnack *(O. c.*, p. 129), ce serait Sextus Attius Suburanus, consul en l'an 104.

*
* *

A la mort de Syméon, le siège épiscopal fut occupé par un certain Justus, de race juive comme ses prédécesseurs. Des milliers de circoncis se convertirent au Christ vers cette époque (Eusèbe, *H. E.*, III, 35).

L'historien Eusèbe a consacré un chapitre très intéressant à la liste des évêques judéo-chrétiens de Jérusalem. « Nulle part, écrit-il, je n'ai trouvé conservée par écrit la chronologie des évêques de Jérusalem. D'après l'histoire, λόγος κατέχει, leur vie fut en effet extrêmement courte. Tout ce que j'ai trouvé dans des documents écrits, c'est que, jusqu'à l'extermination des Juifs sous Hadrien, il y eut une série de quinze évêques dans cette ville. Hébreux d'origine, comme on le dit, φασίν, tous ont embrassé sincèrement la doctrine du Christ, si bien qu'au jugement des hommes compétents, ils furent trouvés dignes de la fonction épiscopale. Car ils eurent le gouvernement de l'église entière des fidèles de race juive depuis les Apôtres jusqu'à cette guerre, dans laquelle les Juifs, se croyant de force à résister, se révoltèrent de nouveau contre les Romains, mais furent complétement écrasés. Comme il n'y eut plus depuis ce moment d'évêques de la circoncision, τῶν ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπων, il est nécessaire d'en recenser le catalogue depuis le premier. Le premier donc est Jacques, appelé le frère du Seigneur; son successeur Syméon est le second; le troisième Juste[1], le quatrième Zachée, le cinquième Tobie, le sixième Benjamin, le septième Jean, le huitième Mathias, le neuvième Philippe, le dixième Sénèque, le onzième Juste, le douzième Lévi, le treizième Éphrès, le quatorzième Joseph, enfin le quinzième Jude.

1. S. Épiphane (*Hær.* 66, 20) donne également la liste des évêques de Jérusalem. Notons trois variantes : Jude pour Juste, Zacharie pour Zachée, et Josès pour Joseph; il vaudrait mieux dire deux variantes, puisque la dernière proprement n'en est pas une : ce sont deux façons de rendre le même nom hébreu. Quant à Juste et Jude, à Zachée et Zacharie, la ressemblance des noms est si grande, qu'on attribue tout de suite l'erreur à la transcription. — S. Épiphane connaissait d'ailleurs l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (*Hær.* 29, 4).

Tels sont les évêques de la ville de Jérusalem depuis les Apôtres jusqu'au temps indiqué : tous appartiennent à la circoncision, οἱ πάντες ἐκ περιτομῆς. » *(H. E.*, IV, 5).

Puis Eusèbe raconte comment cette révolte des Juifs, sous la conduite d'un certain Barcochébas, aboutit à l'extermination d'une partie notable de la nation, et au bannissement des survivants, en la dix-huitième année d'Hadrien, en l'an 135. « Depuis ce temps, un décret d'Hadrien défend à toute la nation l'accès du territoire environnant Jérusalem, de sorte que, comme le dit Ariston de Pella, il ne leur est pas même loisible de voir de loin la terre de la patrie... Ainsi la ville abandonnée par le peuple juif et complètement vide de ses anciens habitants[1], devint dans la suite par le concours d'habitants étrangers une colonie romaine. Son nom fut changé en celui d'Ælia, en l'honneur de l'empereur Hadrien Ælius. Les gentils y formèrent une église nouvelle; le premier évêque, après la série judéo-chrétienne, fut Marc. » *(H. E.*, IV, 6; coll. V, 12).

La liste épiscopale, avec ces courtes observations qui l'accompagnent, constitue un document de très grande valeur pour l'histoire primitive de l'église de Jérusalem. Ce n'est pas Eusèbe qui l'a dressée d'abord; il l'a trouvée dans un *écrit* plus ancien, qu'il nomme simplement ἐγγράφα, sans en indiquer formellement ni la nature ni l'auteur : ἐξ ἐγγράφων παρείληφα.

On peut se demander d'abord si c'est une histoire qu'il a en vue, ou si ce sont des archives? Les expressions : λόγος κατέχει et φασίν[2], dont il se sert pour indiquer la même source, ne nous apprennent rien de précis.

1. Le fait est également attesté par Tertullien, *contra Judæos,* 15; cfr. *Apolog.*, 16.

2. La formule λόγος ἔχει ou κατέχει se lit plusieurs fois dans Eusèbe, cfr. *H. E.*, III, 11; IV, 5. Elle est synonyme de φάσι, ἱστορεῖται, φέρεται, ἱστορία ἔχει, μνημονεύεται, et sert à désigner en général tout récit, toute histoire écrite ou non; cfr. *H. E.*, VI, 9, 1. Nous ne partageons pas tout à fait l'avis de M. Harnack, qui y trouve, en règle générale, une allusion à une source écrite qui n'est pas entièrement sûre : « Κατέχει λόγος deutet bei Eusebius keineswegs in der Regel auf eine mündliche Quelle, sondern auf eine schriftliche, die ihm aus irgend

Mais partout ailleurs où nous avons rencontré ἐγγράφα, ce terme, conformément à son étymologie, désigne de simples écrits (*H. E.*, II, 25, 6, 8; IV, 21; VI, 33, 3; Irénée, *Adv. Hær.*, III, 1, 1), tandis que les archives sont appelées ἀρχεία (*H. E.*, I, 7, 13; 13, 5; V, 18, 9; Ignace aux Philad., 8, 2).

Sa source était donc une histoire. Elle contenait des renseignements aussi nombreux que variés : *a*) la liste épiscopale, *b*) la courte durée des épiscopats, *c*) le nombre des évêques, *d*) leur origine commune, *e*) la sincérité de leur foi, *f*) leur mérite, *g*) l'union de tous les chrétiens judaïsants en une seule communauté, et partant l'aspect juif de leur église, *h*) la destruction de Jérusalem et la ruine de toute la nation sous Hadrien. Ces faits, et surtout ces appréciations, sont au moins aussi bien à leur place dans une histoire que dans des archives.

En second lieu, il est très vraisemblable qu'Eusèbe a tout puisé dans les *Mémoires* d'Hégésippe. Nous savons déjà que, plus loin IV, 8, 1, 2; 22, 7, Eusèbe convient d'avoir souvent cité Hégésippe. Les mêmes formules λόγος κατέχει et φασίν ont encore servi ailleurs, III, 11, à indiquer un emprunt fait à cet auteur[1]. Plus d'une fois, croyons-nous, il l'aura mis à contri-

einem Grunde oder in irgend einer Hinsicht nicht ganz zuverlässig ist. » (*O. c.*, p. 128, note). Bien que le λόγος d'Eusèbe soit ordinairement une histoire écrite, c'est au contexte à déterminer s'il s'agit d'une source écrite ou d'une tradition orale. D'autre part, nous ne connaissons aucune raison pour affirmer qu'Eusèbe suspectait un λόγος de n'être pas entièrement sûr; au contraire, il paraît bien lui reconnaître la valeur d'un récit historique.

1. Voir plus haut p. 351 sv., note. — Dans la *Démonstration évangélique*, III, 5, d'Eusèbe, nous lisons : « L'histoire rapporte, ἡ ἱστορία κατέχει = λόγος κατέχει, que, jusqu'à l'époque de la guerre sous Hadrien, il exista à Jérusalem une très grande église composée de Juifs. On dit aussi, λέγονται = φασίν, que les premiers évêques qui y régnèrent d'après la liste de succession, furent Juifs. Aujourd'hui encore ceux du pays conservent le souvenir de leurs noms : ὀνόματα εἰσέτι νῦν παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις μνημονεύεται. » (Mg., P. Gr., XXII, col. 221). Ces données sont certainement parallèles à celles de l'*Histoire ecclésiastique*, IV, 5; elles viennent donc de la même source écrite. Il nous semble que ceux du pays, οἱ ἐγχωρίοι, ne sont pas les Palestiniens contemporains d'Eusèbe, mais les écrivains originaires de la Palestine, qui avaient inséré les

bution sans le nommer, principalement quand, pour l'histoire de l'église de Jérusalem, il en appelle au témoignage de la tradition pour des faits allégués explicitement en un autre endroit sous l'autorité d'Hégésippe. Il est remarquable que toutes les idées de ce chapitre IV, 5 sont entièrement conformes à celles d'Hégésippe[1].

noms des évêques de Jérusalem dans leurs *Mémoires,* et par là-même en conservaient le souvenir à l'époque d'Eusèbe, μνημουεύεται εἰσέτι νῦν. (Ceci peut être confirmé par une phrase analogue de l'*Histoire ecclésiastique,* V, 12, 1 : « ὁ παρὰ πολλοῖς εἰσέτι νῦν βεβοημένος ἐγνωρίζετο Νάρκισσος : on sait que Narcisse est célébré encore aujourd'hui par plusieurs », c'est-à-dire, les éloges que plusieurs écrivains ont faits de Narcisse sont venus jusqu'à nous.) La Palestine a produit plusieurs historiens au IIe et au IIIe siècle : nous connaissons Ariston de Pella, Hégésippe, Jules l'Africain, Jude.

1. Il est facile de constater que toutes les idées de ce chapitre sont celles d'Hégésippe : 1° Au jugement d'Eusèbe *(H. E.,* IV, 22, 7), Hégésippe prouve son origine judéo-chétienne en se montrant si bien au courant de la tradition judéo-chrétienne. 2° Eusèbe affirme, et les courts extraits pris dans les *Mémoires* d'Hégésippe établissent *(H. E.,* IV, 22, 1) que celui-ci avait le plus grand souci de montrer l'unité de foi dans toutes les églises : or, dans cette liste de Jérusalem, nous lisons : « On affirme que, bien qu'*Hébreux d'origine, tous avaient sincèrement embrassé la doctrine du Christ,* de sorte qu'au jugement des hommes compétents ils furent trouvés dignes de la fonction épiscopale. » 3° Hégésippe eut soin de dresser les catalogues épiscopaux : il le fit à Rome, probablement aussi à Antioche et ailleurs; il parle de « chaque série, ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ » : « Dans chaque série et dans chaque ville, la foi est conforme à (l'enseignement de) la Loi, des Prophètes et du Seigneur. » Remarquons en passant, l'association intime de la Loi mosaïque et des Prophètes avec le Christ. Il devient donc très probable qu'Hégésippe a donné la liste épiscopale de Jérusalem, d'autant plus qu'il en a certainement fait connaître les deux premiers noms, Jacques et Syméon. 4° Conformément au style d'Hégésippe, Jacques dans la liste est nommé « le frère du Seigneur ». 5° L'expression caractéristique « toute l'église, τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν » pour désigner la communauté de tous les chrétiens judaïsants, est propre à Hégésippe (Eus. *H. E.,* III, 32, 6).

Notons en outre, qu'Eusèbe a soin de nous dire qu'il n'a pu trouver dans les documents écrits, γραφῇ σωζομένους, la chronologie des évêques de Jérusalem, bien qu'il ait trouvé la liste des noms dans les sources écrites, ἐξ ἐγγράφων. Cela fait supposer que pour Rome, Antioche et Alexandrie, Eusèbe a trouvé dans sa source, probablement les *Mémoires* d'Hégésippe, une liste avec des données chronologiques.

La chronologie ne fait défaut pour les treize derniers évêques que parce que leur épiscopat fut si court : ensemble ils ne remplissent que l'espace de trente ans, de 104 à 135. Le Dr Harnack trouve cette explication fausse[1], mais c'est à tort. Le fait d'avoir treize évêques pour une période de trente ans ne donne pas le droit de mettre en doute l'exactitude de la liste. Une succession si rapide est extraordinaire, il est vrai; mais ces changements fréquents, s'ils ne sont pas fortuits, peuvent avoir eu des causes inconnues, comme les troubles ou les persécutions de l'époque. Et ce qui plus est, Lightfoot avait déjà fait observer qu'il y a un exemple absolument semblable dans l'histoire de la papauté. De 882 à 904, donc en vingt-deux ans seulement, il y eut treize Pontifes; en d'autres temps troublés, la succession fut à peu près aussi précipitée.

Il reste donc établi que Jacques et Syméon, ainsi que leurs successeurs[2], furent de vrais évêques de l'église judéo-chrétienne de Jérusalem.

1. Für die [falsche] Erklärung dieser auffallend grossen Zahl [sie seien sämmtlich sehr kurzlebig gewesen] beruft sich Eusebius bereits auf ein λόγος κατέχει *(O. c.*, p. 129 sv.).

2. Ces quinze évêques de race juive furent-ils tous de la parenté de Jésus? Le Dr Harnack est bien près de l'admettre : « Es fragt sich überhaupt, ob nicht alle die 15 jerusalemische Bischöfe bis zur Zerstörung Jerusalems unter Hadrian Herrnverwandte gewesen sind. » *(O. c.*, p. 220, n. 2). Il en trouve un indice dans ce fait que plus d'un cousin de Jésus a été placé à la tête de l'église en Palestine (Eus., *H. E.*, III, 20, 8; 32, 5).

Nous ne pensons pas que tous ces évêques aient été apparentés au Seigneur. Car : *a)* cette parenté, lorsqu'elle existe, est formellement attestée, comme pour Jacques et Syméon; *b)* Hégésippe dit bien des deux petits-fils de Jude, qu'ils ont été placés à la tête de l'église, mais il ne dit pas que ce fût en qualité d'évêques; *c)* aux yeux d'Eusèbe, qui lisait cependant les *Mémoires* d'Hégésippe, Juste, le troisième évêque n'était pas un parent de Jésus, puisqu'il en parle en ces termes : « A la mort de Syméon, *un certain Juif du nom de Juste,* Ἰουδαῖός τις ὄνομα Ἰοῦστος, prit possession du siège épiscopal de Jérusalem; *il était un,* εἷς καὶ αὐτὸς ὤν, de ces milliers de circoncis qui avaient alors embrassé la foi au Christ » *(H. E.*, III, 35); *d)* la liste épiscopale de Jérusalem atteste la sincérité de la foi de ces évêques et leur origine juive, sans souffler mot de leur parenté avec Jésus *(H. E.*, IV, 5).

*
* *

Comme il est facile de le voir par l'*Histoire* d'Eusèbe, l'église primitive de Jérusalem a longtemps gardé son caractère judéo-chrétien. Tant qu'exista le corps de leur nation, les judéo-chrétiens de Palestine dont le nombre était considérable, demeurèrent, à l'exemple de Jacques, de fidèles observateurs de la Loi. Tous les fidèles judaïsants formaient une seule église, gouvernée par l'évêque de Jérusalem.

Déjà la destruction de Jérusalem et de son Temple par Titus avait porté une atteinte mortelle au mosaïsme. Car le sanctuaire de Jérusalem était le seul lieu légitime du culte rendu par la nation au seul vrai Dieu; sa destruction entraînait nécessairement la cessation de tout le rituel de la Loi. Cependant la ruine du Temple ne diminua pas l'attachement d'Israël à la cité sainte et à la circoncision. Mais en 135, Hadrien consomma la ruine de la nation en dispersant la race juive dans le monde et en lui défendant tout accès de la ville de Jérusalem et de ses environs.

Par le fait même, l'église de Jérusalem fut dissoute, ce qui prouve que jusqu'alors elle avait fidèlement gardé son aspect judéo-chrétien. C'est probablement à partir de ce moment que les chrétiens non ralliés de cette race, arrachés de leur centre et privés de leur évêque, tombèrent insensiblement dans l'hérésie des Nazaréens et des Ébionites[1].

1. Pourquoi la source citée par Eusèbe, *H. E.*, IV, 5, fait-elle ressortir avec une si grande insistance la sincérité de la foi de ces évêques au Christ, sinon parce que leur fidélité au mosaïsme pouvait la faire mettre en doute? Pourquoi les nomme-t-elle « des évêques de la circoncision, τῶν ἐκ περιτόμῆς ἐπισκόπων,... οἱ πάντες ἐκ περιτόμῆς », sinon parce que tous portaient ce caractère national dans leur chair?

L'Évangile a aboli la Loi de Moïse, non pas quant à ses préceptes moraux et à son Décalogue, mais quant aux dispositions légales, dont l'ensemble constituait le rituel et le culte mosaïque.

Jamais les gentils convertis au Christ n'ont pratiqué la circoncision, rite distinctif d'Israël. Tous ont été reçus dans l'Église directement par le baptême du Christ : ainsi fut admis le premier, par Pierre lui-même, le centurion Corneille avec sa famille. Quand quelques judéo-chrétiens

Article II.

Église grecque.

Au lendemain de la dispersion des Juifs, de nouveaux habitants vinrent peupler Jérusalem, et une nouvelle église s'y forma,

peu éclairés ont prétendu imposer la circoncision aux gentils, Paul s'y est énergiquement opposé. La question fut solennellement débattue au concile de Jérusalem; et les Apôtres, notamment Pierre et Jacques, et avec eux toute l'Église, proclamèrent la liberté des gentils (Gal. II, 3; Act. XV).

Mais pour les judéo-chrétiens la question se posait moins claire, sous un autre aspect. Jésus lui-même avait observé la Loi jusqu'à sa mort. Cependant il avait fondé une Église universelle, et envoyé ses Apôtres prêcher son Évangile, sa passion et sa résurrection à toutes les nations, et les baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dès lors, c'était une grave injure à Dieu et à son Christ de croire encore à la nécessité des observances légales, puisqu'« il n'y a de salut qu'en Jésus » (Act. II, 36. 38; III, 23; IV, 12; XV, 11); ou de s'y soumettre comme si la seule foi au Christ ne suffisait pas au salut. Néanmoins tous les chrétiens de Jérusalem, et les Apôtres avec eux, continuèrent à observer les rites de la Loi. Paul lui-même circoncit Timothée, né d'une mère juive, pour lui permettre d'exercer un ministère fructueux auprès de ceux de sa nation (Act. XVI, 3). Il offrit au Temple de Jérusalem des sacrifices de purification en accomplissement d'un vœu, dans l'intention significative de prouver à ses concitoyens qu'« il n'enseignait pas aux Juifs de la dispersion à ne plus observer la Loi » (Act. XXI, 20-26; coll. 1 Cor. IX, 19-21). Pierre à Antioche se retira de la société des gentils de peur de scandaliser les chrétiens de Jérusalem. Donc pendant une certaine période, les Juifs convertis eurent la faculté de garder le mosaïsme.

Combien de temps cette période dura-t-elle? « Usque ad promulgatum Evangelium, jusqu'à la promulgation de l'Évangile », dit le décret du concile de Florence (Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum,* Wurtzbourg, 1900, n. 603).

Ne peut-on pas la déterminer davantage? Les documents historiques nous apprennent que la ruine de Jérusalem, comme métropole de la race juive fut consommée vers l'an 135, et qu'alors la nation fut complètement dissoute. Jusque-là l'église de Jérusalem resta composée uniquement de tous les fidèles judaïsants. Ses membres, et même ses évêques, étaient, semble-t-il, encore circoncis, et continuaient ainsi à appartenir au corps de leur nation.

composée de chrétiens des nations ; son premier évêque fut Marc (Eus., *H. E.*, IV, 6, 4). Eusèbe reproduit encore la liste des évêques de cette série, et en compte quinze depuis Marc jusqu'à Narcisse (*H. E.*, V, 12).

A l'encontre de certains auteurs[1], nous ne croyons pas que les mots : αἱ τῶν αὐτόθι διαδοχαὶ περιέχουσι, puissent servir à déterminer la nature de sa source, ni qu'ils aient trait aux « archives » de Jérusalem. Eusèbe parle en général des « successions », sans indiquer où il en a pris connaissance ; il finit de même en disant que « Narcisse est le trentième évêque depuis les Apôtres, κατὰ τὴν τῶν ἑξῆς διαδοχήν, selon la succession de ceux de la série », c'est-à-dire d'après l'ordre de succession. Les mots : αἱ τῶν αὐτόθι διαδοχαί, signifient littéralement : « les successions *de ceux* de l'endroit », et nullement : « les successions *qui se trouvent* là ». Nous traduisons donc : « les catalogues épiscopaux de Jérusalem portent... » Cette liste, Eusèbe a pu la trouver non seulement dans Hégésippe, mais encore dans Jules l'Africain et dans plusieurs autres auteurs. Les documents et les chroniques ne lui ont pas manqué. Outre les œuvres d'Hégésippe et de Jules l'Africain, Eusèbe cite encore la *Chronique* de Jude écrivant sous Sévère (193-221), celle de Clément d'Alexan-

Sulpice Sévère l'avait remarqué comme Eusèbe : « Tum Hierosolymæ non nisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem », dit-il, à propos de la ruine totale de Jérusalem sous Hadrien. « Militum cohortem custodias in perpetuum agitare jussit (Hadrianus), quæ Judæos omnes Hierosolymæ aditu arceret. Quod quidem christianæ fidei proficiebat, quia *tum pene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant.* Nimirum id Deo ordinante dispositum, *ut legis servitus a libertate fidei atque Ecclesiæ tolleretur.* Ita tum primum Marcus ex gentibus apud Hierosolymam episcopus fuit. » (*Historia sacra*, II, 31).

Avec l'exstinction de cette église et la destruction de la société juive, s'évanouissait la dernière raison pour tolérer la circoncision dans les disciples du Christ. S'obstiner encore à suivre les pratiques légales, c'était montrer un attachement aveugle et coupable, non plus à des usages nationaux, mais à des rites religieux, tenus comme nécessaires. (Cfr. S. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 46, 47 ; S. Augustin, *Ép.* 40 ; S. Thomas, *Summa Theologica*, 1ª 2æ, q. 103, a. 4, ad 1 ; voir la *Préface* de D. Maran, p. II, c. 8, dans l'édition Migne des OEuvres de S. Justin, P. G. VI).

1. Heinichen, *Comment. in Euseb. Hist. eccl.*, V, 12, 2.

drie composée sous le même règne vers l'an 200, et celle de Cassien déjà mise à profit par Clément (*H. E.*, VI, 6; 7; 13, 7; 31).

Il y a de sérieux indices pour attribuer à Hégésippe la première composition de ce catalogue comme celle des autres. La série d'évêques s'arrête à Narcisse, qui monta sur le siège sous le règne de Commode (180-192), durant le pontificat d'Éleuthère (175-189). Or Hégésippe écrivit ses *Mémoires* exactement à cette époque. Dans sa *Chronique* (pour l'année 2197, alias 2201, c'est-à-dire la 2e ou la 6e de Commode, en 282 ou 286), Eusèbe se plaint de n'avoir pu trouver la chronologie des évêques, « parce que la durée de leur épiscopat n'a pas été conservée[1] ». Cela nous ramène de nouveau à la date de la publication des *Mémoires* d'Hégésippe.

* * *

Désireux de contester l'existence de l'épiscopat à Jérusalem, M. Harnack fait remarquer que trois noms reviennent deux fois dans la liste, que Narcisse fut évêque à deux reprises et qu'il y eut à côté de lui un autre évêque, pour en conclure que nous avons encore affaire à un collège de prêtres, dont ces prétendus évêques n'étaient que les présidents[2].

Cette conclusion est tout à fait erronée. Il est facile de s'en convaincre en prenant connaissance du cas de l'évêque Narcisse, tel qu'il est rapporté par Eusèbe (*H. E.*, VI, 9-11).

1. Cette donnée d'Eusèbe, analogue à celle qu'il a insérée dans la liste judéo-chrétienne, mérite considération. Il nous paraît légitime d'en conclure qu'en général cet historien a dressé la chronologie des listes épiscopales sur la durée des divers épiscopats connue par les documents.

2. Das doppelte Vorkommen, écrit-il (*O. c.*, p. 221), der Namen « Maximus », « Julianus », « Gajus », so rasch hintereinander, erweckt in Hinblick darauf, dass auch Narcissus zweimal Bisschof gewesen ist, und dass er den Alexander zum Mitbisschof erhielt, den Verdacht, dass es zich um dieselben Personen handelt, die zweimal an die Spitze des Ältestencollegiums getreten sind. Wir haben es hier vielleicht noch nicht mit Bischöfen im strengen Sinn, sondern mit neben einander amtirenden Presbyter-Bischöfen zu thun. Der erste heidenchristliche monarchische Bisschof in Jerusalem ist wohl erst Alexander gewesen.

Narcisse était un évêque d'une vertu austère et énergique. Des scélérats, craignant à bon droit sa justice, résolurent de la prévenir et accusèrent faussement le saint évêque avec des serments terribles. Personne n'ajouta foi à la calomnie. Mais cette circonstance décida Narcisse à mettre à exécution un projet qu'il caressait depuis longtemps; il se démit de sa fonction et se retira dans la solitude pour laquelle il s'était toujours senti beaucoup d'attrait. Il disparut sans que personne sût découvrir le lieu de sa retraite. Il parut donc bon aux évêques des églises voisines d'ordonner un autre évêque à sa place. Ce fut Dion, auquel succéda Germanius, ensuite Gordius. Mais voilà que Narcisse reparut inopinément, à la mort de Gordius. Le peuple le réclama de nouveau comme pasteur, car, depuis sa retraite, son ascétisme, et surtout le châtiment divin infligé à ses calomniateurs, l'avaient encore fait grandir dans l'estime générale.

Cependant comme il ne pouvait plus, à cause de son extrême vieillesse, remplir ses fonctions épiscopales, on résolut de lui donner un aide. Avec le consentement des évêques des églises voisines, les fidèles retinrent donc dans leur ville un évêque de Cappadoce, nommé Alexandre, venu en pèlerinage à Jérusalem. Dans une lettre que celui-ci écrivit à l'église d'Antioche, il transmet les salutations de Narcisse, alors âgé de 116 ans, et il se nomme non pas son auxiliaire, mais son successeur.

Ce récit, résumé d'Eusèbe, notre seul témoin pour ces événements, établit : 1° que Narcisse, aussi bien qu'Alexandre, était évêque proprement dit; 2° qu'à cette époque, aussi bien qu'à l'origine, il n'y avait qu'un évêque dans l'église de Jérusalem; 3° que ce n'était pas le collège des prêtres qui ordonnait l'évêque; 4° que l'élection même devait être ratifiée par les évêques voisins; 5° que, si la lettre d'Alexandre décrit sa situation telle qu'elle fut réglée de prime abord, il ne fut pas évêque auxiliaire, mais qu'il devint immédiatement le successeur de Narcisse; 6° qu'il existait, à cette époque, plusieurs sièges épiscopaux en Palestine et en Cappadoce.

Prétendre qu'« Alexandre aurait été le premier évêque monarchique de l'église grecque de Jérusalem », c'est aller à l'encontre des témoignages les plus clairs. Alexandre écrivit en

effet lui-même aux fidèles d'Antioche : « Narcisse exerça avant moi la fonction épiscopale dans cette église. » (Eus., *H. E.*, VI, 11, 3). Puis, Narcisse, dans la controverse pascale, souscrivit comme évêque de Jérusalem la lettre du synode des évêques de Palestine *(H. E.*, V, 23, 2; 25). Nous le savons par Eusèbe, qui eut le document sous les yeux et nous en a conservé un extrait.

* * *

Ainsi, pour Jérusalem, il y a quelques repères chronologiques absolument certains dans la double série des évêques : Jacques et Syméon, au premier siècle, Marc, après la dispersion définitive de la nation juive, Narcisse, durant la controverse pascale, Alexandre, vers l'an 200, illustrèrent le siège épiscopal de Jérusalem.

L'église de Jérusalem, comme celles de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie, fut gouvernée par un évêque depuis les temps apostoliques.

LIVRE VI.

L'ÉPISCOPAT AU IIe SIÈCLE.

—

CHAPITRE I.

LES ÉGLISES DE CORINTHE, D'ATHÈNES, DE PHILIPPES ET DE LA CRÈTE.

I. Corinthe. — A la fin du Ier siècle, l'église de Corinthe était dirigée par un collège de prêtres. C'est la lettre de l'église de Rome à celle de Corinthe qui nous a fait connaître cette situation.

A cette lettre, écrite par l'évêque de Rome Clément, les manuscrits joignent un autre document très ancien, connu sous le titre de *Seconde épître de Clément aux Corinthiens*[1].

1. Voir Funk, *Opera Patr. Apost.*, I, p. xxxvi ss.; — Lightfoot, *Apost. Fath., Clem. of Rome,* vol. II, p. 191 ss. — Récemment le Dr Harnack a représenté dans sa *Chronologie,* I, p. 458 ss., une conjecture, déjà mise en avant par Hilgenfeld (Ed. I in *Nov. Test. extra can. rec.*, II, p. xxxix) : cet écrit connu sous le nom de *Seconde épître de Clément aux Corinthiens* ne serait autre que la lettre de Soter de Rome à l'église de Corinthe, dont Denis disait qu'elle serait lue avec la première lettre envoyée par Clément. Nous ne saurions en aucune façon nous rallier à cet avis, puisque nous avons affaire à un sermon et non pas à une lettre.

Il nous semble que l'on peut encore déterminer davantage le caractère de la pièce. C'est *un sermon d'un genre tout particulier, une exhortation générale où se rencontrent les grandes vérités morales, destinée à être lue régulièrement après l'Écriture Sainte.* Cette hypothèse nous a été suggérée par l'analyse du document, principalement par la péroraison.

Les érudits ne sont pas fixés sur son origine ni sur son caractère. Et cependant l'examen interne fournit à ce sujet quelques bonnes indications.

On ne peut pas regarder cet écrit comme une lettre, puisqu'il n'en a nullement la forme. L'absence de toute inscription et de toute salutation doit déjà nous mettre en garde contre cette hypothèse, exclue du reste par le contenu du document, et surtout par la péroraison : « Que ce ne soit pas seulement *maintenant* que nous ayons l'air de croire et d'*être attentifs à l'exhortation que les prêtres nous font*, τῶν πρεσβυτέρων ; quand nous serons *rentrés à la maison*, continuons à garder le souvenir des préceptes du Seigneur... A la vue de la gloire du Seigneur et de sa force (au jugement dernier), les incrédules s'exclameront : Malheur à nous!... nous n'avons pas obéi aux prêtres, τοῖς πρεσβυτέροις, qui nous prêchaient les vérités de notre salut... Par conséquent, mes frères et mes sœurs, *après que le Dieu de vérité a parlé* (dans la lecture de l'Écriture), *je vous lis cette exhortation*, afin de vous rendre attentifs à ce qui est écrit, pour que vous vous sauviez vous-mêmes avec celui qui fait la lecture au milieu de vous. La récompense que je vous demande, c'est une conversion sincère, qui vous obtienne le salut et la vie. » (17, 3, 5; 19, 1).

Que peut-on désirer de plus clair que ces paroles? Nous avons affaire à un sermon écrit, qu'un prêtre lisait dans les assemblées des fidèles, après la lecture de l'Écriture Sainte. C'est pourquoi on y trouve le développement de toutes les grandes vérités chrétiennes, capables d'émouvoir les cœurs et de convaincre les esprits. Ce n'est donc pas une homélie ordinaire prononcée sur un passage déterminé de l'Écriture, non; c'est un sermon d'une portée très générale, qui devait être lu régulièrement, soit tous les dimanches, soit à de plus grands intervalles, pour développer les bonnes pensées et les bons propos suggérés par la lecture des Saints Livres, et pour leur faire porter des fruits plus abondants.

Cet écrit appartient à l'église de Corinthe, car il contient une allusion aux combats et aux jeux isthmiques qui se célébraient dans cette ville (7, 1, 3), et dans les manuscrits il figure à la

suite de la lettre de Clément aux Corinthiens. Comme celle-ci était lue tous les dimanches dans l'assemblée des fidèles de Corinthe (Denis, cité par Eus. *H. E.*, IV, 23, 11), il n'est pas étonnant que l'exhortation, à lire après l'Évangile ou l'Épître, lui ait été adjointe.

Il est généralement admis que le morceau remonte au IIe siècle; et nous croyons pouvoir préciser encore davantage. Il ne semble pas qu'à l'époque où ce sermon fut d'abord composé et écrit, il y eût déjà un évêque dans cette église. A deux reprises, il est fait mention des prêtres, jamais de l'évêque. Et il s'agit cependant des fonctions pastorales et de l'obéissance à l'autorité spirituelle, dont l'évêque aurait été dans la communauté l'expression la plus haute : « Les prêtres nous prêchent... Nous n'avons pas obéi aux prêtres, qui nous prêchaient les vérités du salut. » Si l'écrit ne connaît pas d'évêque à la tête de l'église de Corinthe, il doit être antérieur à 150.

Il est certain en effet qu'au milieu du IIe siècle, quand Hégésippe arriva à Corinthe, sous le pontificat romain d'Anicet (155-166), l'église y était gouvernée par un évêque. Il avait nom Primus (Eus. *H. E.*, IV, 22, 2). Nous ignorons si cet écrivain racontait dans ses *Mémoires* quand et comment le siège épiscopal de Corinthe fut institué. Dans l'extrait conservé, il n'est rien dit d'une succession épiscopale à Corinthe, bien que l'écrivain y parle de la liste romaine.

Bientôt après, sous le pontificat de Soter (166-175), Denis illustra le siège épiscopal de Corinthe. Eusèbe a consacré une longue notice aux épîtres que cet évêque adressa à diverses églises. Ainsi nous furent conservés les noms de plusieurs évêques, ses contemporains (*H. E.*, IV, 23).

Son successeur Bacchyllus est connu par la lettre qu'il écrivit à Victor de Rome, au temps de la controverse pascale (*H. E.*, V, 23, 3).

*
* *

II. Athènes. — D'après la lettre adressée aux chrétiens d'Athènes par Denis de Corinthe, Denis l'Aréopagite fut le premier évêque de leur église. La fondation du siège remonte donc aux temps apostoliques.

Eusèbe apprit dans le même document que l'évêque contemporain de Denis de Corinthe se nommait Quadratus et que son prédécesseur Publius avait souffert le martyre dans la persécution (*H. E.*, IV, 23, 2, 3).

*
* *

III. Philippes. — Au sujet de l'église de Philippes, il nous est resté un seul monument du IIe siècle : c'est la lettre que Polycarpe adressa aux fidèles de cette ville en réponse à la leur, après le passage de S. Ignace.

Il n'est fait aucune mention d'un évêque, mais bien de prêtres et de diacres. Il nous semble qu'il y a des raisons qui nous obligent à conclure de ce silence à la non-existence d'un évêque à Philippes. Aucune autre explication plausible n'en a été fournie.

Conçoit-on que Polycarpe, en demandant expressément le respect et la soumission à l'égard de l'autorité religieuse, nomme les prêtres et les diacres, et passe sous silence l'évêque, le chef et la source de l'autorité religieuse dans la communauté? Cette omission est d'autant moins concevable qu'à sa lettre, il joignit celles de S. Ignace, où la nécessité de l'obéissance à l'évêque est si instamment inculquée, en vue de maintenir l'unité de foi.

A la suite de S. Ignace, l'évêque de Smyrne compare la soumission des fidèles envers leurs pasteurs à la soumission due à Dieu. Mais, tandis qu'aux yeux d'Ignace l'évêque représente Dieu et le collège presbytéral les Apôtres, Polycarpe fait des prêtres les représentants de Dieu : « Soumis aux *prêtres* et aux diacres comme à Dieu et au Christ » (5, 3). C'est la preuve que, dans la vie ordinaire des chrétiens de Philippes, la dignité du prêtre était l'expression la plus haute de l'autorité ecclésiastique. Voilà pourquoi l'église de Philippes s'était adressée à l'évêque de Smyrne pour en recevoir conseil (3), notamment pour la conduite à tenir à l'égard d'un prêtre qui s'était oublié (11).

Nous n'insistons pas sur l'exhortation faite aux prêtres et aux diacres seulement pour les exciter à bien remplir les devoirs

de leur ministère; ni sur le droit de rendre des jugements attribué aux prêtres (5, 2; 6, 1). Mais nous trouverions étonnant, qu'à propos du prêtre Valens, Polycarpe donne des conseils sur la conduite à tenir à son égard sans aucune allusion à l'autorité et au devoir de l'évêque, si l'église de Philippes avait eu à cette époque un évêque[1].

* * *

IV. La Crète. — Tite, et après lui Artémas ou Tychique, avaient organisé les églises de la Crète du vivant de S. Paul, et y avaient institué des prêtres dans les villes.

Au temps de Denis de Corinthe il y avait en Crète plus d'un siège épiscopal. Philippe, auteur d'un traité contre Marcion, occupait celui de Gortyne; Pinytus celui de Cnosse (Eus. *H. E.*, IV, 21, 23, 5, 7, 8; 25).

CHAPITRE II.

TÉMOIGNAGES DE S. JUSTIN ET D'HÉGÉSIPPE.

Dans l'*Apologie* que S. Justin présenta à l'empereur romain Antonin le Pieux, vers l'an 150, il donne une courte description des réunions que tenaient les chrétiens le dimanche pour célébrer l'Eucharistie *(Apol.* I, 65-67). Comme ministres il requiert le célébrant, qu'il appelle « le président des frères », et ses ser-

1. Le P. De Smedt a bien vu qu'« il peut paraître singulier... que saint Polycarpe, dans cette lettre aux Philippiens, ne parle pas de leur évêque ». Sans se prononcer ouvertement pour notre solution, il ne la rejette pas absolument : « Ou enfin, faudrait-il admettre que le principe de l'unité de l'épiscopat n'avait pas encore été aussi clairement professé en Thrace qu'en Asie Mineure et qu'elle (cette église) était encore régie comme elle avait pu l'être aux temps des apôtres? Quoi qu'il en soit, que le collège des πρεσβύτεροι de Philippes remplaçât alors temporairement l'évêque mort ou absent, ou que ses membres fussent regardés comme les coopérateurs de l'évêque, ou qu'ils remplissent collectivement les fonctions du gouvernement ecclésiastique... » *(L'organ. des égl. chrét. jusqu'au mil. du* III^e *siècle,* dans la *Rev. des quest. hist.*, t. 44, p. 350 sv.).

viteurs les diacres, chargés de distribuer la S. Eucharistie aux fidèles. Au président incombe également la distribution des aumônes destinées aux besoins de l'hospitalité et à l'entretien des veuves, des orphelins et des pauvres.

L'apologiste ne nomme ni l'évêque ni le prêtre, mais se sert d'un titre qui peut convenir aux deux : ce n'est peut-être pas sans intention. C'est à grands traits qu'il expose les cérémonies chrétiennes, se contentant de faire connaître leur nature d'une manière générale, quoique suffisante pour réfuter les odieuses calomnies des païens. Il ne traite pas directement de la hiérarchie.

Conformément aux données de S. Clément de Rome (44) et de la *Didaché* (14, 15), l'Eucharistie est célébrée par les prêtres; suivant S. Ignace, elle doit l'être par « l'évêque ou par celui qu'il a lui-meme délégué » (Smyr. 8). Partout où l'assemblée des chrétiens est présidée par l'évêque, c'est lui qui offre l'Eucharistie, comme étant le ministre le plus digne; en son absence et dans les églises où il n'y a pas d'évêque, c'est un prêtre qui célèbre la liturgie. C'est pourquoi Justin choisit un terme général qui s'applique en toute vérité à l'un comme à l'autre[1].

1. Voir plus haut p. 201. — Dans le rituel du *Testament de N. S. Jésus-Christ,* édité par Rahmani, Mayence, 1899, l'évêque est souvent remplacé par un prêtre pour les prières liturgiques et même pour l'offrande du Sacrifice. Voir L. I, 23, 26-28.

Le P. De Smedt incline très fort à croire qu'avant le milieu du IIIe siècle les prêtres n'exerçaient pas personnellement les pouvoirs propres du ministère sacerdotal. Ainsi, à propos de la première *Apologie* de S. Justin, il fait cette considération : « Saint Justin ne dit pas la qualité de *celui qui préside* et qui consacre l'eucharistie; mais l'analogie avec d'autres témoignages, en particulier avec le ch. 57 du IIe livre des *Constitutions apostoliques,* ne nous permet guère de douter que ce président des assemblées solennelles où s'offrait le sacrifice eucharistique, ne fût l'évêque. » (*O. c.,* p. 371 sv.). Et une page plus loin, après avoir allégué une décrétale d'Innocent I en faveur de son sentiment : « Si, du temps d'Innocent Ier, il n'était pas encore permis aux prêtres des paroisses urbaines de Rome de consacrer l'eucharistie, il est plus que probable qu'ils n'en avaient pas la faculté non plus avant le milieu du IIIe siècle. C'est là un de ces points pour lesquels il n'est pas possible de supposer un changement de discipline dans un

C'est donc un témoignage excellent pour prouver l'organisation des communautés, mais insuffisant pour distinguer l'épiscopat du presbytérat.

A la même époque, Hermas dans son *Pasteur* appelait également les prêtres « les chefs de l'église » (Vis. II, 2, 6; 4, 3; III, 9, 7), et leur attribuait le soin de l'hospitalité et l'entretien des pauvres et des veuves (Sim. IX, 27, 2). S. Paul lui-même avait dit des prêtres qu'ils président (1 Tim., V, 17).

D'un autre côté, à Rome où Justin composa son *Apologie*, l'évêque célébrait l'Eucharistie, puisqu'Anicet déféra cet insigne honneur à son visiteur Polycarpe, évêque de Smyrne, en signe de communion, et qu'en ces temps les Souverains Pontifes eurent l'habitude d'envoyer l'Eucharistie aux évêques d'Asie (Irénée à Victor, Eus., *H. E.*, V, 24, 15, 17).

* * *

Eusèbe a lu dans les *Mémoires* d'Hégésippe qu'au cours de son voyage vers Rome, celui-ci rendit visite à un grand nombre d'évêques, δηλοῖ ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν, notam-

sens restrictif. » Enfin, comme conclusion générale (p. 381 sv.) : « Un autre fait non moins frappant dans cette seconde période (qui comprend tout le IIe siècle et la première moitié du IIIe), c'est le rôle très secondaire des simples prêtres dans le gouvernement des églises. Ils sont, à la vérité, entourés d'une grande considération. Partout ils apparaissent à une place d'honneur immédiatement au-dessous et à côté de l'évêque;... mais sauf la mission d'enseigner la doctrine chrétienne, on ne voit aucune fonction ecclésiastique qui leur fût spécialement confiée... On ne peut pas même assurer que les prêtres eussent jamais à présider aux exercices solennels du culte chrétien... On ne croit pas qu'ils eussent jamais l'occasion de célébrer eux-mêmes » (le sacrifice eucharistique). Dans son second mémoire, l'auteur maintient son point de vue (même *Revue*, t. 50, 1891, p. 398).

Mais cette opinion est insoutenable, car, au Ier siècle, la plupart des églises étaient gouvernées par un collège de prêtres. C'est surtout pour présider aux exercices solennels du culte chrétien, pour célébrer l'Eucharistie, que les Apôtres ont institué cet ordre. S. Clément de Rome (44), la *Didaché* (15), S. Ignace (Smyrn. 8, 1) reconnaissent aux prêtres le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique.

ment à Primus de Corinthe. Il partit de la Palestine vers le milieu du IIe siècle, puisqu'il arriva à Rome sous Anicet (155-166). Ces évêques étaient d'ailleurs les chefs de leurs églises respectives, puisqu'il a suffi à Hégésippe de les interroger sur leur prédication pour connaître la foi de leurs fidèles. Pour plus d'un siége, il y avait déjà lieu de parler de série d'évêques : ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ (*H. E.*, IV, 22).

CHAPITRE III.

ÉGLISES D'ASIE MINEURE.

Les souvenirs historiques concernant les sièges épiscopaux sont plus abondants et plus riches pour l'Asie Mineure que pour l'Occident.

S. Ignace, avec ses épîtres aux renseignements si clairs, si précis et si positifs, ouvre dignement la série des témoins contemporains. Nous y lisons qu'au commencement du siècle, les églises d'*Éphèse*, de *Magnésie*, de *Tralles*, de *Philadelphie* et de *Smyrne*, étaient gouvernées par un évêque proprement dit. Onésime était à la tête de l'église d'Éphèse; Damas, jeune encore, à la tête de celle de Magnésie; Polybe règnait à Tralles et Polycarpe à Smyrne. Celui-ci s'est acquis un grand nom dans l'histoire ecclésiastique; il a été rendu célèbre par son épître aux Philippiens[1], par son *Martyre*, par les écrits d'Irénée, son disciple, enfin par une lettre de Polycrate, évêque d'Éphèse.

1. Dans l'inscription de sa lettre, l'évêque de Smyrne, se nomme simplement Polycarpe sans ajouter son titre d'évêque. S. Ignace ne fait pas autrement, comme on peut le voir dans l'inscription de chacune de ses lettres.

Quand Polycarpe emploie cette tournure si propre au génie grec : Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι, il ne se range pas plus parmi les prêtres qu'Ignace ne range l'évêque de Philadelphie parmi les prêtres en disant : « Unis à l'évêque et aux prêtres qui l'entourent : σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις » (Phil., *titre*). Par conséquent l'arbitraire que M. Réville (*O. c.*, p. 501 sv.) reproche à la traduction : « Polycarpe avec ses prêtres », se trouve dans la sienne propre : « Polycarpe et ceux qui sont avec lui presbytres. »

A ce propos, nous pouvons relever encore une autre traduction arbi-

Chacune de ces églises, sans exception, avait une organisation complète avec les trois degrés de la hiérarchie. Partout se trouvait un évêque, un conseil de prêtres et des diacres. Aux Éphésiens Ignace recommande la soumission à leur évêque Onésime et au collège de leurs prêtres; il leur demande comme une faveur de pouvoir conserver à son service leur diacre Burrhus (2). — Les fidèles de Magnésie avaient également député à la rencontre de l'intrépide confesseur de la foi, leur évêque Damas, deux de leurs prêtres, Bassus et Apollonius, et un diacre Zotion, à l'éloge duquel il est dit qu'il est soumis à son évêque et aux prêtres (2). D'autre part, les prêtres sont loués parce qu'ils vénèrent leur évêque malgré son jeune âge (3). Les fidèles doivent être unis à leur évêque, à leurs prêtres et à leurs diacres (6). — « Il est nécessaire, écrit Ignace à l'église de Tralles, de ne rien faire sans l'évêque, d'être soumis au corps des prêtres,... et d'honorer les diacres » (2, 3); « celui qui fait quoi que ce soit en dehors de l'évêque, des prêtres et des diacres, souille sa conscience » (7). — Il se plaît à adresser ses salutations aux chrétiens de Philadelphie, « surtout s'ils sont unis à l'évêque, à ses prêtres et aux diacres » *(tit.)*, et il les exhorte vivement à l'unité dans le culte : « Il n'y a qu'une chair de Notre Seigneur Jésus-Christ, et un calice dans l'unité de son sang, un autel, comme il n'y a qu'un évêque avec les prêtres et les diacres » (4). Il n'a pas pris la parole au milieu de ses frères, sans « crier d'une voix forte : Obéissez à l'évêque et au collège des prêtres et aux

traire du même auteur *(O. c.*, p. 505 sv.), celle de *revocare* par *révoquer*, au lieu de *rappeler*. Voici ce que M. Réville écrit à propos de la même lettre : « Valens... a été fait presbytre; les fidèles sont invités à le destituer; ils doivent, en effet, purifier le corps entier de la communauté en écartant les membres impurs »; ajoutant en note le texte qu'il interprète : « Nimis contristatus sum pro Valente, qui presbyter *factus est aliquando inter vos*, quod sic ignoret is *locum, qui datus est ei*... Valde ergo, fratres, contristor pro illo et conjuge ejus, quibus det Dominus pœnitentiam veram. Sobrii ergo estote et vos in hoc; et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos *revocate*, ut omnium vestrum corpus salvetis. » Il est trop clair par tout le passage que *revocate* signifie : *rappelez-les, ramenez-les dans le bon chemin*. L'idée de *révocation* est tout à fait étrangère au contexte.

diacres » (7). — C'est toujours le même thème qu'il développe dans l'épître aux Smyrniotes : il faut être unis et soumis à l'évêque, aux prêtres et aux diacres (8, 9). Écrivant à Polycarpe en particulier, il se déclare prêt à donner sa vie pour ceux qui sont soumis à l'évêque, aux prêtres et aux diacres (6).

Ces citations, qu'il ne serait pas difficile de multiplier, prouvent à toute évidence : 1° que chacune de ces églises était dirigée par un évêque unique, pasteur en chef de tout le troupeau, représentant de Dieu au sein de la communauté ; 2° qu'à cette époque et dans ces contrées, le nom d'ἐπίσκοπος lui était exclusivement réservé ; 3° qu'il était entouré d'un collège de prêtres, soumis à son autorité, mais ayant droit, à leur tour, à l'obéissance des fidèles ; 4° que les diacres, bien qu'ils fussent des ministres inférieurs à l'évêque et aux prêtres, avaient également droit à la vénération et à l'obéissance des fidèles ; par conséquent, 5° que la hiérarchie à trois degrés, comprenant l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat, fonctionnait régulièrement dans les églises d'Asie Mineure au début du IIe siècle. En outre, plusieurs autres églises plus rapprochées de la Syrie avaient la même organisation complète, car S. Ignace rappelle que quelques-unes ont envoyé leur évêque à Antioche, d'autres des prêtres et des diacres (Philad. 10).

Ces lettres, écrites en vue d'exhorter les fidèles à l'union la plus parfaite avec les autorités religieuses, ne font pas l'histoire de la hiérarchie dans ces diverses églises, et ne contiennent aucune notice sur leur origine ou sur leur passé. Elles supposent tous les supérieurs légitimement établis et reconnus comme tels, et proclament l'obligation pour tous les membres de l'église de recevoir, par le ministère de l'évêque ou par celui de ses subordonnés, la doctrine du salut, les sacrements et la direction. Tout le contenu peut se résumer en cette exhortation : Obéissez à votre évêque et vous êtes assurés de plaire à Dieu.

On y cherche en vain par qui, quand et comment le siège épiscopal fut fondé dans ces églises ; on n'y lit pas davantage qui y établit les prêtres et les diacres. D'un autre côté on n'y découvre aucune tendance à introduire de nouvelles institutions ou à changer la nature de celles qui existent. L'organisation

existante est en possession tranquille. Elle est sinon ancienne et primitive, du moins incontestablement légitime, et cela de l'assentiment de tous les chrétiens. C'est une impression dont on ne peut se défendre, à la lecture des écrits de S. Ignace.

Bien que nous ne prenions ici que les faits, en réservant au Livre suivant l'étude des doctrines sur l'institution divine et la succession apostolique de l'épiscopat, il convient de relever dès maintenant que pour Ignace et ses contemporains, il n'y a pas d'Église sans hiérarchie : « En dehors d'eux », c'est-à-dire, d'après le contexte, en dehors de l'évêque, des prêtres et des diacres, « il n'y a pas d'Église : Χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. » (Trall. 3, 1). Par conséquent l'organisation hiérarchique avec ses trois degrés appartient à la constitution même de l'Église du Christ. C'est à un intervalle bien court de l'établissement de l'Église, moins d'un demi-siècle après la mort des fondateurs, que ce principe régit les communautés chrétiennes si importantes de la Syrie et de l'Asie Mineure.

* * *

A la même époque et probablement dès le Ier siècle, Papias était évêque d'*Hiérapolis* dans la province d'Asie (Eus. *H. E.*, III, 36, 2)[1].

Au témoignage de S. Épiphane (*Hær.* 42, 1), Marcion était le fils de l'évêque de *Sinope* dans l'Hélénopont. Comme il vint à Rome après le pontificat d'Hygin, donc vers 140, Sinope devait avoir déjà un siège épiscopal aux premières années du IIe siècle[2].

Vers le milieu du siècle, un des successeurs de Papias, Claude Apollinaire, s'illustra sur le siège d'Hiérapolis par de nombreux

1. Voir plus haut p. 300 ss.

2. D'après une tradition rapportée, au IVe siècle, par S. Grégoire de Nysse (*Épît.* 17), le centurion qui se convertit au pied de la croix sur le Calvaire serait devenu plus tard le premier évêque de Cappadoce. — Observons que ce Père parle comme si, à l'origine, il n'y avait eu qu'un évêque pour tout le pays de Cappadoce, et de même pour la Crète.

écrits. Dès avant l'an 200, Sérapion d'Antioche célébra ses mérites *(H. E.*, IV, 26, 1; 27; V, 19, 2).

Un autre évêque asiate, Méliton de *Sardes*, contemporain lui aussi de Marc-Aurèle (161-180), fut un écrivain ecclésiastique plus fécond encore.

Il nous apprend que Sagaris, évêque de *Laodicée*, souffrit le martyre sous le proconsul Servilius Paulus *(H. E.*, IV, 26, 3; cfr. V, 24, 5).

L'auteur de l'ouvrage contre l'hérésie montaniste, dédié à Abircus Marcellus quatorze ans après la mort de l'hérésiarque Maximilla († vers 170), nomme les évêques Zoticus de *Comane* et Julien d'*Apamée*, contemporains de Maximilla; il mentionne aussi des prêtres de l'église d'Ancyre en Galatie et appelle Zoticus d'*Otrène* son collègue, τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτικοῦ τοῦ Ὀτρηνοῦ *(H. E.*, V, 16, 5, 17; 18, 13).

Dans une lettre de Sérapion, évêque d'Antioche vers la fin du siècle, Eusèbe lisait les noms de plusieurs évêques contemporains, notamment d'Aurélius de *Cyrène*, d'Ælius Publius Julius, évêque de *Develte*, colonie de la Thrace, et de Sotas d'*Anchialis (H. E.*, V, 19).

A cette époque, Polycrate, évêque d'Éphèse, âgé alors de 65 ans, en appelait à *sept de ses parents* qui furent évêques avant lui et dont il avait connu quelques-uns seulement en vie, οἷς καὶ παρηκολούθησά τισιν αὐτῶν. Les plus anciens devaient donc avoir exercé les fonctions épiscopales au commencement du IIe siècle. Outre Polycarpe de Smyrne, Méliton de Sardes et Sagaris de Laodicée, il cite encore Papirius, et Thrasée, évêque d'*Euménie (H. E.*, V, 24, 3-7).

Mentionnons encore Abercius, évêque d'*Hiéropolis* en Phrygie, fameux par son épitaphe récemment découverte[1].

1. Voir Lightfoot, *Apost. Fathers,* p. II, *S. Ignatius,* vol. I, p. 493 ss. — Batiffol, *Anc. Littérature grecque,* p. 116 ss. — *Dictionnaire de la théologie catholique,* Paris, 1899, 1 fasc. au mot *Abercius.* — Il faut probablement identifier Abercius d'Hiéropolis avec l'Abircus Marcellus, auquel l'anonyme d'Eusèbe, *H. E.*, V, 16, 3, dédia son ouvrage contre les montanistes. Hiéropolis est une ville de Phrygie, proche d'Otrous (Otrène, dans Eusèbe, *l. c.*), et bien distincte d'Hiérapolis, située dans la vallée

Observons en passant, combien est antique l'usage de dénommer les évêques du nom de la ville où se trouve fixé leur siège épiscopal.

CHAPITRE IV.

CONTROVERSE PASCALE.

A la fin du IIe siècle, sous le pontificat de Victor, surgit une grave controverse sur la fête de Pâques, que toute l'Église ne célébrait pas au même jour. Dans la province d'Asie on se réclamait de l'Apôtre S. Jean pour célébrer la fête, comme les Juifs, au quatorzième jour du mois lunaire, n'importe quel jour ce fût de la semaine. Partout ailleurs la fête était fixée au dimanche suivant.

Plusieurs tentatives faites en vue d'introduire l'uniformité avaient échoué. Le pape Anicet et Polycarpe de Smyrne avaient déjà traité la question; mais ni l'un ni l'autre ne put se décider à abandonner la pratique traditionnelle de son église (Irénée cité par Eus. *H. E.*, V, 24). Peu de temps après, sous le proconsul d'Asie, Servilius Paulus, au temps où Sagaris, évêque de Laodicée, souffrit le martyre, les débats sur la Pâque se renouvelèrent. A cette occasion, Méliton, évêque de Sardes, écrivit un traité sur la matière *(H. E.*, IV, 26, 3).

Sous le pape Victor (189-199) la controverse devint générale et des synodes d'évêques furent tenus en diverses provinces. Ces synodes envoyèrent des lettres circulaires dans toute l'Église. Au temps d'Eusèbe existait encore la lettre du synode de Palestine, présidé par Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem; celle du synode de Rome, tenu sous la présidence de Victor; celle du synode des évêques du Pont, présidé par leur

du Méandre, près de Laodicée et de Colosses, dans la province d'Asie. Abercius vécut dans la seconde moitié du IIe siècle. Plusieurs indices tendent à faire croire qu'il jouit d'une grande considération. Sa *Vie*, écrite en grec, rapporte qu'il fut évêque d'Hiéropolis *(Acta Sanctorum* des Bollandistes, Octobre 22).

doyen d'âge Palma; celle des églises de la Gaule, administrées par Irénée; celle des églises et des villes d'Osroène; enfin des lettres de Bacchyllus de *Corinthe* et de plusieurs autres évêques particuliers *(H. E.*, V, 23).

Polycrate écrivait à Victor et à l'église de Rome : « Je pourrais en appeler aux évêques réunis autour de moi, que j'ai convoqués selon votre désir. C'est assez d'énumérer leurs noms pour montrer *combien ils sont nombreux.* » *(H. E.*, V, 24, 8).

Palma, le président du synode du Pont, était évêque d'*Amastrasie :* c'est ce qu'Eusèbe connut par une lettre adressée par Denis de Corinthe à l'église d'Amastrasie et aux autres églises du Pont *(H. E.*, IV, 23, 6).

A côté des noms de Narcisse de *Jérusalem*, de Théophile de *Césarée*, la lettre du concile de la Palestine comprenait aussi les noms de plusieurs autres évêques, et notamment ceux de Cassius de *Tyr* et de Clarus de *Ptolémaïde (H. E.*, V, 25). Pourquoi ce synode était-il présidé par deux évêques, celui de Césarée, nommé en premier lieu, et celui de Jérusalem? La présidence était offerte soit au doyen d'âge, soit à l'évêque du siège principal, chargé de la convocation; nous le savons par l'exemple de Palma et par celui de Polycrate, évêque d'Éphèse. En Palestine, la ville principale, en dehors de Jérusalem, était Césarée, le siège du gouvernement romain pour le pays. Avant comme après le concile de Nicée, cette église fut considérée comme la métropole des autres. Néanmoins l'église de Jérusalem, à cause de son origine apostolique, jouissait d'un privilège honorifique : son évêque était indépendant du métropolitain de Césarée; il était αὐτοκέφαλος, selon la déclaration du septième canon du concile de Nicée[6]. C'est pourquoi Narcisse présidait

6. Après avoir défini, dans le canon sixième, qu'il faut maintenir et respecter les droits des métropolitains de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et des autres provinces, et qu'on ne peut licitement introniser un évêque sans leur consentement, le concile ajoute le canon septième : « Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος : Comme c'est une coutume et une antique tradition de rendre honneur à l'évêque d'Ælia, qu'on lui rende l'honneur qui lui est dû, les droits propres au métropolitain étant maintenus saufs. »

le synode des évêques de Palestine à côté de Théophile de Césarée.

Comment expliquer que l'église de Jérusalem, qui, la première de toutes les églises, eut un gouvernement épiscopal, ne devînt pas la métropole de la Palestine? La raison s'en trouve sans doute dans cette circonstance que, jusqu'en 135, elle demeura judéo-chrétienne et réunit en son sein tous les fidèles judaïsants. De ce fait, elle resta en quelque sorte séparée des autres communautés. Elle n'eut pas davantage l'occasion de fonder des filiales; si bien qu'elle dut renoncer à acquérir une influence quelconque sur les autres églises, composées de gentils convertis, non soumis à la circoncision. A Césarée, sous la domination romaine, les Juifs formaient à peine la moitié de la population; le reste était composé de Grecs et de Syriens. Peut-être, durant cette période primitive, les judéo-chrétiens formaient-ils dans les diverses villes de Palestine, des communautés distinctes, administrées par un conseil de prêtres, sous la juridiction de l'évêque de Jérusalem.

D'autre part, cette situation respective des églises épiscopales donne à penser non seulement que le siège épiscopal de Césarée et plusieurs de ses sièges suffragants sont antérieurs à l'an 135, mais encore que celui de Césarée date des temps apostoliques. Si cette église n'avait eu à faire valoir des titres antiques et incontestables, l'église grecque de Jérusalem, à cause de l'origine apostolique de son siège, aurait, semble-t-il, facilement revendiqué la dignité d'église métropolitaine[1].

1. La littérature *pseudo-clémentine,* dont la forme actuelle est, au jugement des critiques, une production de la première moitié du IIIe siècle, attribue à S. Pierre la fondation des sièges épiscopaux de Césarée en Palestine, de Tripolis et de Laodicée en Phénicie. Il y aurait établi respectivement comme évêques Zachée, l'ancien publicain, Maraones, son hôte, et un de ses disciples (*Reconn.* 3, 66, 74; 6, 15; 10, 58; cfr. *Hom.* 3, 66 ss.; 7, 5, 8, 12; 11, 36; 20, 23).

Les *Constitutions apostoliques,* dans la liste des évêques soi-disant institués par les Apôtres, ont repris ces deux noms propres (VII, 46).

Les faits rapportés dans le roman théologique des *Reconnaissances* ont-ils quelque fondement historique? D'où viennent les noms de ces évêques? Nous ne sommes pas à même de le dire. Mais s'il s'agissait

*
* *

Pour les églises de la Gaule, en lisant les paroles d'Eusèbe au sujet du synode et de la lettre de S. Irénée, nous ne pouvons nous défendre de l'impression que toutes étaient soumises à un seul évêque, dont le siège était à *Lyon*.

En effet, quel autre sens peut-on raisonnablement attribuer à l'expression : (Ἐπιστολὴ) τῶν κατὰ Γαλλίαν δὲ παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει? « Jusqu'aujourd'hui, dit Eusèbe, est conservée la lettre des églises de la Gaule, qu'Irénée gouvernait comme évêque. » *(H. E.*, V, 23, 2). Tant pour le synode des évêques du Pont, que pour celui des évêques de la Palestine, l'historien parle d'un président, προὐτέτακτο; mais pour les églises de la Gaule, il parle d'un évêque. Le verbe ἐπισκοπεῖν ne peut en aucune façon s'entendre d'une simple présidence dans une assemblée, ni de l'autorité qu'un métropolitain a sur ses suffragants; il exprime l'action de gouverner une église. Aussi bien, remarquez qu'Eusèbe parle d'*églises dirigées* et non d'évêques suffragants.

En outre, quand cet historien raconte qu'Irénée écrivit une lettre de conciliation à Victor en faveur des évêques obstinés d'Asie Mineure, il emploie une expression analogue : Ὁ Εἰρηναῖος ἐκ προσώπου ὧν ἡγεῖτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν ἐπιστείλας *(H. E.*, V, 24, 11). Le verbe ἡγέομαι signifie *gouverner, diriger comme pasteur;* il n'est pas prouvé qu'Eusèbe s'en soit servi pour marquer le droit d'un métropolitain sur les évêques de sa province. Les frères, dont Irénée est le pasteur, ce sont les fidèles : c'est au nom de tous les chrétiens de son diocèse qu'il écrit à Victor. Ou bien, on pourrait également supposer qu'Irénée réunit en synode les prêtres, qui gouvernaient les diverses communautés; et que ce sont ceux-ci qu'il appelle ses frères.

d'une simple légende, il serait assez surprenant de ne pas voir attribuer l'épiscopat de Césarée au centurion Corneille. Les *Constitutions* n'ont pas manqué d'en faire le successeur de Zachée.

Quoi qu'il en soit, retenons que vers l'an 200, on considérait les sièges de Césarée, de Tripolis et de Laodicée comme d'institution apostolique.

Qu'on ne dise pas que παροικία et ἐκκλησία signifient nécessairement des églises organisées sous le gouvernement d'un évêque. Car, quoique ces termes désignent des églises organisées, il reste à prouver que ce soient toujours des églises épiscopales. Cette preuve n'a pas été faite. Bien au contraire, les exemples abondent où le titre d'ἐκκλησία est reconnu à des communautés dirigées par un conseil de prêtres. Qu'on se souvienne des inscriptions des lettres de S. Paul aux Corinthiens, aux Galates, aux Thessaloniciens, des lettres de S. Clément et de S. Polycarpe. (Cfr. Eusèbe, *H. E.*, II, 16; VI, 2, 2). Les παροικίαι d'Irénée sont donc des groupes de chrétiens, dispersés sur divers points du territoire et réunis à un seul centre ecclésiastique, sous le gouvernement de l'évêque de Lyon.

Le prédécesseur immédiat d'Irénée est Pothin, qui souffrit le martyre sous Marc-Aurèle, en l'an 177, à l'âge de 90 ans (*H. E.*, V, 1, 29). La lettre mémorable écrite durant cette persécution par les confesseurs de la foi de Vienne et de Lyon aux fidèles d'Asie et de Phrygie, raconte le martyre de cet évêque de Lyon ; elle mentionne encore parmi ceux qui moururent pour la foi Sanctus, diacre de Vienne. Nous y découvrons aussi les rapports étroits qui unissaient les fidèles de la Gaule à ceux de l'Asie Mineure. Deux de leurs martyrs, Attale de Pergame et Alexandre le Phrygien, étaient, aussi bien qu'Irénée, leur prêtre, d'origine asiatique.

Quel rang faut-il assigner à Pothin dans la série des évêques de Lyon? Nous n'osons rien affirmer à ce sujet. Rien ne prouve qu'il ait eu des prédécesseurs; rien ne prouve qu'il ait été le fondateur du siège.

Enfin, l'interprétation que nous donnons du double texte d'Eusèbe concernant Irénée, est pleinement confirmée par la conclusion, à laquelle M. l'abbé Duchesne a abouti dans ses savantes recherches sur l'origine des diocèses épiscopaux de l'ancienne Gaule[1].

Voici comment il résume les résultats acquis par une étude

1. Voir Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, Paris, 1894, p. 29 ss.

minutieuse des textes et des traditions diocésaines. « On peut assigner des dates approximatives à la fondation d'environ 33 églises[1]. Sur ce nombre une seule, celle de Lyon, apparaît au IIe siècle. Pour les quatre cités de Toulouse, Vienne, Trèves, Reims, on remonte jusqu'au milieu du IIIe siècle, sans pouvoir dépasser de beaucoup cette limite. Un peu plus tard, aux abords de l'an 300, se présentent les églises de Rouen, Bordeaux, Cologne, Bourges, Paris, Sens. Sur les 22 autres, bien peu ont des chances de remonter au commencement du IVe siècle... Et ici il faut bien remarquer que ce sont les cités les plus importantes qui paraissent les premières... »

« Il faut noter la concordance des témoignages. Les listes n'ont pas toutes la même longueur; mais aucune d'elles n'est assez longue pour rejoindre le Ier siècle et les prétendues origines apostoliques. Une seule, celle de Lyon, permet d'atteindre le IIe siècle, conformément à ce que nous savons d'ailleurs sur l'histoire de cette église. Il serait vraiment fort étrange que, sur vingt-quatre catalogues épiscopaux bien conservés, bien en règle avec la chronologie depuis le Ve siècle, aucun n'eut échappé, pour la période antérieure à des lacunes considérables[2]. »

1. Une fois la valeur des listes établie, il n'est pas difficile de déterminer la date approximative de la fondation du siège épiscopal. Il suffit de considérer le rang qu'obtient dans la série le plus ancien évêque, au sujet duquel il existe une donnée chronologique certaine. Prenons comme exemple l'église de Vienne. Vérus, qui vient en quatrième lieu sur cette liste, signa les décrets du concile d'Arles, en 314. Comme il est rare que quatre épiscopats remplissent un espace de plus d'un siècle, on conclut raisonnablement que la fondation du siège ne remonte pas au-delà du IIIe siècle. — Au même concile figurèrent le deuxième évêque de Rouen, le quatrième de Trèves, le quatrième de Reims, le septième de Milan et le cinquième d'Aquilée; au concile de Sardique, en 343, le douzième évêque de Ravenne, le sixième de Vérone et le cinquième de Brescia.

2. En admettant même l'authenticité de l'article, authenticité dont il y a cependant lieu de douter, nous ne pouvons concéder à M. Duchesne (*O. c.*, p. 40), que la formule : « *le* diacre de Vienne, τὸν διάκονον ἀπὸ Βιέννης », prouve que ce diacre fût chargé seul du gouvernement spirituel de cette chrétienté. L'article défini insinue tout au plus qu'il y était seul diacre; mais il n'exclut aucunement la présence d'un ou de plusieurs

Ensuite, M. Duchesne montre « que la fondation tardive de la plupart des églises de la Gaule trouve un appui remarquable dans l'analogie, dans le développement bien connu d'un pays voisin ». « Dans toute la Haute Italie, les sièges de Ravenne (Classis), Milan, Aquila, Brescia, Vérone sont les seuls que l'on puisse faire remonter, par des arguments sérieux, au delà du IVe siècle. Les deux premiers paraissent avoir été fondés vers le commencement du IIIe siècle, ou même un peu plus tôt. »

prêtres chargés de gouverner la paroisse de Vienne. Nulle part au cours de l'analyse des documents de l'Église primitive, nous n'avons rencontré un indice d'une pareille situation, d'une église dirigée par un diacre.

Nous sommes heureux de nous rencontrer avec le savant historien, quand il écrit : « D'autres églises que celle de Lyon ont eu d'abord un cercle de rayonnement très étendu et ne se sont en quelque sorte subdivisées qu'après une indivision d'assez longue durée... Il me serait facile de trouver en Syrie, en Égypte et ailleurs des termes de comparaison assez intéressants. » Mais l'exemple qu'il emprunte à l'organisation ecclésiastique du nord-est de l'Asie Mineure, est-il bien sûr? Il cite Comane, comme n'ayant pas d'évêque au milieu du IIIe siècle; or, Zoticus fut évêque de Comane vers 170 (Eusèbe, *H. E.*, V, 16, 17). Il admet que l'église du Pont avait, encore aux environs de l'an 200, son chef-lieu à Ancyre en Galitie, oubliant sans doute que, durant la controverse pascale, il y eut un concile des évêques du Pont sous la présidence de leur doyen d'âge, Palma, évêque d'Amastrasie (*H. E.*, V, 23, 2). Du reste, cet argument-ci croule par la base, car il est appuyé sur une leçon inexacte : dans l'*Histoire* d'Eusèbe, V, 16, 4, ce n'est pas καταλαβὼν τὴν κατὰ Πόντον ἐκκλησίαν, mais bien τὴν κατὰ τόπον ἐκκλησίαν : *l'église de l'endroit,* qu'il faut lire.

En revanche, nous pouvons appeler l'attention sur l'organisation ecclésiastique de l'Arménie et de la Scythie. Eusèbe rapporte que Denis d'Alexandrie écrivit une lettre aux Arméniens, et que Méruzanes était leur évêque : Τοῖς κατὰ Ἀρμενίαν... ἐπιστέλλει, ὧν ἐπεσκόπευε Μερουζάνης. Longtemps après le concile de Nicée toutes les églises de la Scythie en deçà du Danube étaient gouvernées par l'évêque de Tomes. « Cette nation, dit Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, 21, a de nombreuses villes et un grand nombre de bourgs; sa capitale est Tomes. Un ancien usage y persiste encore aujourd'hui : un seul évêque administre les églises de toute la nation. » Même à la fin du XIIIe siècle, Nicétas Choniates rapporte qu'il n'y a qu'un évêque pour la Scythie, de même que pour la Russie. Voir Lequien, *Oriens christ.*, I, col. 1212.

Puis il produit en faveur de sa manière de voir « un témoignage direct et considérable », celui de Théodore, évêque de Mopsueste en Cilicie, « un auteur grave, contemporain, bien informé », qui écrit vers l'an 400 : « On en vint à établir d'abord deux ou tout au plus trois évêques par province, comme cela se pratiquait il n'y a pas bien longtemps dans la plus grande partie de l'Occident, comme on pourrait encore l'y voir pratiqué dans quelques provinces. »

LIVRE VII.

LA SUCCESSION APOSTOLIQUE ET L'ORIGINE DIVINE DE L'ÉPISCOPAT.

—

Pour compléter l'histoire de l'origine et du développement de l'épiscopat, il nous reste à exposer la doctrine de la succession apostolique des évêques. Ce dogme se trouve déjà formulé dans les écrits des premiers siècles; il se dégage aussi avec clarté de la constitution même de l'Église.

CHAPITRE I.

LES PASTORALES.

Dans les livres du Nouveau Testament, on ne constate nulle part la préoccupation de donner au sujet de la succession apostolique un enseignement direct et précis. Il n'entrait pas dans le plan des auteurs de ces écrits occasionnels de traiter les questions d'organisation. Seules les épîtres pastorales contiennent quelques indications ayant trait à la succession de S. Paul.

Durant toute sa carrière apostolique, celui-ci avait inculqué aux fidèles le grand principe de l'unité de la foi, avec le devoir d'adhérer inviolablement à l'Évangile qu'il leur proposait en sa qualité d'envoyé du Christ. C'est pourquoi il maintenait avec fermeté sa dignité d'Apôtre, qui lui avait valu d'être instruit des vérités du salut par révélation divine[1].

1. Inscriptions des épîtres de S. Paul; Rom. I, 5; XV, 15 ss.; 1 Cor. XI, 23; XV, 1-3; 2 Cor. X, 5; Gal. I, 6-12; Éph. IV, 1-16.

Quand il eut délégué Tite en Crète et Timothée à Éphèse, « afin d'avertir certaines gens de ne point enseigner une autre doctrine », il voulut leur écrire pour les exciter de la façon la plus pressante à combattre sans cesse l'erreur, à répandre avec une pleine autorité la parole de Dieu et à maintenir pur l'enseignement évangélique de leur maître, intact le dépôt de la vraie foi. C'est le thème général des lettres pastorales.

Certains textes de sa dernière communication, qu'on pourrait appeler le testament de l'Apôtre des gentils, sont particulièrement dignes d'attention. Après avoir engagé Timothée « à ranimer la grâce de Dieu, qui est en lui par l'imposition de ses mains », et « à prendre une grande part aux travaux de l'Évangile », Paul lui rappelle que, « nourri des paroles de la foi et de la bonne doctrine », il doit « prendre pour modèle les saines paroles qu'il a entendues » et « conserver le précieux dépôt par l'Esprit-Saint qui habite en lui » (I, 6, 13, 14). « Toi donc, o mon fils, lui dit-il encore, fortifie-toi dans la grâce qui est en Jésus-Christ; et ce que tu as entendu de moi devant un grand nombre de témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui soient eux-mêmes capables d'en instruire les autres. » (II, 1, 2). « Demeure ferme dans ce que tu as appris et dans ce qui t'a été confié, sachant de qui tu l'as appris. » (III, 14). « Je t'en conjure devant Dieu et devant Jésus-Christ..., annonce la parole..., veille et ne te refuse à aucun travail; fais l'œuvre d'un évangéliste, remplis ton ministère... Car, pour ce qui me regarde,... le temps de ma dissolution approche. J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. » (IV, 1-7).

S. Paul se montre fort préoccupé de la conservation de la bonne doctrine. Comment, en prévision de sa mort prochaine, s'y prend-il pour l'assurer? Il confie la continuation de son œuvre à des disciples de choix, des « évangélistes » qu'il a élevés à la plénitude de l'Ordre, qu'il a formés depuis de longues années et nourris de son enseignement en présence de nombreux témoins. Voilà quels sont ceux qui recueilleront la succession de tout ce que la charge de l'apostolat comprend de pouvoirs ordinaires et transmissibles, nécessaires à la conservation de l'Église du Christ.

Car, pour succéder à un Apôtre, il est nécessaire d'en obtenir soit immédiatement, soit médiatement, non seulement la plénitude de l'Ordre, mais encore la mission divine correspondante; celle-là par l'imposition des mains, celle-ci par un acte de sa volonté manifestée d'une manière quelconque. Tout le reste : avis, conseils, longue formation, promesses, présence de nombreux témoins, ne sont que des garanties de la dignité du candidat, dont le commettant doit tenir compte avant de lui transmettre le pouvoir sacré et la mission divine.

Depuis longtemps, S. Paul, par l'imposition des mains, avait élevé plusieurs de ses disciples à la pleine participation du pouvoir de l'Ordre, afin de leur communiquer l'aptitude requise pour fonder les communautés, les organiser et les diriger, pour exercer le pouvoir doctrinal et la juridiction, et pour conférer les sacrements. Mais il ne leur avait pas confié de mission propre et ordinaire, ni donné un troupeau à conduire. Voulant toujours se réserver, en sa qualité de fondateur, la direction souveraine de toutes les communautés qu'il fondait, il se montrait peu pressé de placer ses compagnons comme pasteurs à la tête de quelque église particulière, de leur transmettre une mission permanente; il préférait les garder autour de lui comme de précieux auxiliaires dans ses courses apostoliques. Seulement, à l'occasion, il s'en faisait des délégués investis d'une mission temporaire à remplir en son nom, leur donnant pour telle ou telle communauté une autorité semblable à celle de l'évêque dans son église.

Ces hommes, capables de remplir cette délégation du vivant de leur maître, étaient naturellement indiqués pour recueillir, à sa mort, sa succession apostolique. A défaut de tout témoignage historique, on aurait le droit de supposer que ceux-là de préférence sont devenus les successeurs des Apôtres. Mais le fait est attesté par des témoins compétents.

Il ressort suffisamment des Pastorales, notamment de la seconde épître à Timothée, que celui-ci était désigné comme un des futurs remplaçants de Paul. Quand l'Apôtre enjoint à son disciple de prêcher la parole de Dieu et de maintenir le dépôt de la foi apostolique, il le traite comme son futur successeur, chargé de continuer sa mission divine.

Tout fait croire qu'au lieu d'avoir un seul successeur, l'Apôtre des gentils en eut de nombreux, non seulement Tite et Timothée, mais en général tous ceux de ses disciples qu'il avait élevés à la plénitude de l'Ordre. Plusieurs parmi eux continuèrent sans doute, à l'exemple de leur maître, de mener la vie de missionnaires, comme leur nom d' « évangélistes » l'insinue. A part l'épiscopat de Denis l'Aréopagite à Athènes, et celui de Caïus à Thessalonique, l'histoire nous laisse ignorer comment se fit le partage des fondations pauliniennes.

Ces successeurs apostoliques, devenus les dépositaires du pouvoir et de la mission qui servent de fondement à l'Église du Christ, les transmettront à leur tour à d'autres hommes fidèles capables d'enseigner la vraie doctrine de l'Évangile.

CHAPITRE II.

L'ÉPITRE DE L'ÉGLISE DE ROME ÉCRITE PAR CLÉMENT.

En traitant de l'organisation de l'église de Corinthe à l'époque apostolique[1], nous avons exposé le but, l'occasion, la valeur historique de *l'épître* mémorable que l'église de Rome envoya à celle de Corinthe vers la fin du 1er siècle. Elle est la première constitution émanée de l'église de Rome. Son évêque Clément, disciple des Apôtres Pierre et Paul, l'écrivit à l'occasion de la rébellion des fidèles de Corinthe contre leurs pasteurs. Dans le but de mettre devant les yeux des coupables la gravité de la faute commise, et de les ramener à l'obéissance et au respect de leurs prêtres, il se propose d'établir que ceux-ci sont leurs supérieurs légitimes (42 et 44). C'est pourquoi, remontant à la source même du pouvoir ecclésiastique, à Jésus-Christ envoyé par Dieu, il affirme que Jésus-Christ, conformément à la volonté du Père, a transmis sa mission divine à ses envoyés, les Apôtres. Ceux-ci, munis de ce droit divin, agirent selon les instructions reçues, prêchant l'Évangile, fondant et organisant des églises. Partout ils établirent des prêtres et des diacres pour diriger ceux qui

1. Voir plus haut, pp. 157 ss., 187 ss., 214 ss., 266 ss.

embrassaient la foi. Par conséquent, les prêtres institués par les Apôtres exercent légitimement leur autorité sur les fidèles.

Mais quel était le droit des prêtres préposés aux communautés depuis la mort des Apôtres[1]? Parmi ceux qui avaient souffert de la sédition, il s'en trouvait certainement de cette catégorie. Leur autorité n'était-elle peut-être pas moindre ou plus contestable? C'est pour prévenir cette échappatoire que Clément définit le principe de la succession apostolique : « Nos Apôtres connurent par Notre Seigneur Jésus-Christ que des divisions éclateraient au sujet de l'autorité de la direction. C'est pourquoi, doués d'une prescience parfaite, ils instituèrent les (ministres) susdits, et ensuite établirent en règle que, quand eux-mêmes mourraient, d'autres hommes éprouvés devinssent leurs successeurs dans leur fonction. » Admirables de prévoyance et instruits par Jésus-Christ, les Apôtres voulurent assurer la continuation de leur œuvre et en écarter tout élément de dissolution. Non contents d'avoir organisé les églises et de leur avoir préposé des ministres, ils prirent soin de déterminer d'avance comment, quand eux-mêmes viendraient à mourir, leur succession se transmettrait et à qui reviendrait désormais le droit d'établir les nouveaux pasteurs.

Aussitôt après avoir affirmé la doctrine de la succession apostolique, Clément en fait l'application au cas de Corinthe : « *En conséquence*, quant à ceux qui furent établis par eux (par les Apôtres) ou *ensuite* par d'autres hommes illustres..., il n'est pas juste, à notre jugement, de les destituer. » Le lien logique est manifeste. Cette conclusion, le point culminant du raisonnement de Clément et le but de toute sa lettre, suffit par elle seule pour établir que ces « autres hommes éprouvés et illustres » sont les successeurs des Apôtres. Supérieurs aux prêtres et aux diacres qu'ils instituent, ils ont obtenu par transmission tout le pouvoir des Apôtres. C'est pourquoi les pasteurs établis par leur ministère jouissent de la même autorité que ceux qui furent établis jadis par le ministère des Apôtres.

On comprend que la succession ait fait, de la part des Apôtres,

1. Voir plus haut, p. 193 ss.

l'objet d'une loi portée ultérieurement, c'est-à-dire après la fondation et la première organisation de l'Église. En vue de garantir la stabilité, la perpétuité de leur œuvre, il leur restait alors, en prévision de leur mort, à disposer de leur succession, à s'assurer des successeurs, à léguer leur divine mission à des hommes éprouvés. L'ordre de succession étant définitivement fixé, plus aucune contestation ne pourra s'élever dans l'Église au sujet des ministres régulièrement établis; toujours, avec l'église de Rome du premier siècle, elle aura le droit de dire : « C'est une injustice, à notre jugement, de chasser les ministres établis par les Apôtres ou par leurs successeurs au cours des siècles. »

C'est donc en vertu du droit divin que la mission apostolique se perpétue. Car le successeur dans un pouvoir est substitué à celui qu'il remplace sans changement dans la nature des attributions, uniquement en raison des principes constitutionnels de la société. Puisque Jésus a voulu que son Église continue à exister jusqu'à la fin des temps, il a nécessairement conféré aux Apôtres, avec et dans leur mission divine, le pouvoir de transmettre celle-ci à leur tour à d'autres mandataires, au lieu de la laisser s'éteindre avec eux.

On ne s'étonnera donc pas d'entendre Clément attribuer aux Apôtres agissant comme mandataires de Jésus-Christ, aussi bien le règlement de leur succession que l'institution du presbytérat et du diaconat. Cette organisation hiérarchique est établie et achevée par eux en vertu de la mission divine, des préceptes, des connaissances, de la prescience parfaite qu'ils ont reçus de Jésus-Christ même.

Dieu, — Jésus-Christ, — les Apôtres = leurs successeurs, d'une part; les Apôtres, et ensuite leurs successeurs, établissant des prêtres et des diacres, d'autre part : voilà pour la hiérarchie ecclésiastique, la formule du droit divin.

C'est la formule de l'Église catholique. Mais depuis le IIe siècle, ces successeurs, que Clément ne savait pas encore désigner autrement que par une circonlocution, portent le titre propre d'évêques. L'épiscopat est donc d'institution divine, et revendique à bon droit la succession apostolique.

Que comprend cette succession apostolique? Tous les pouvoirs donnés par Jésus-Christ au collège apostolique, τὴν λειτουργίαν αὐτῶν, si bien que le corps épiscopal se considère, en toute vérité, comme investi par Jésus dans la personne des Apôtres du pouvoir divin d'enseigner toutes les nations, d'administrer les sacrements, de tout lier et de tout délier.

CHAPITRE III.

S. IGNACE D'ANTIOCHE.

Dans les églises d'Asie Mineure et de Syrie, les principes du gouvernement ecclésiastique n'étaient pas différents de ceux qui s'imposaient à la conscience chrétienne à Rome et en Occident. Ils nous sont connus par les lettres d'Ignace, bien qu'ils n'y soient pas formulés d'une manière aussi nette, ni surtout aussi juridique, que dans l'épître de l'église de Rome à celle de Corinthe.

Dans tout écrit, l'occasion, les circonstances, le but exercent naturellement une influence marquée sur le choix des arguments et la manière de les proposer. Le ton est autre quand il faut intimer la nécessité de l'ordre à une communauté troublée par la révolte contre les autorités, autre quand on exhorte de loyaux sujets à conformer sans cesse leur conduite à leurs convictions. Tantôt on doit établir, par des considérations solidement raisonnées, la légitimité du pouvoir; tantôt il suffit de développer quelques avis simples et pratiques sur le devoir de l'obéissance.

S. Ignace écrivait à des chrétiens, qui ne songeaient aucunement à contester l'autorité des supérieurs ecclésiastiques. Plutôt que de s'attarder longuement à prouver ce que tous admettaient en principe, il préféra les exhorter à agir toujours en conséquence, à rester pleinement soumis à leur clergé, et à ne pas faire comme ceux « qui donnent son titre à l'évêque, sans se soucier autrement de lui » (Magn. 4). Pour les chrétiens, un grand devoir comprend et résume tous les autres, le devoir de l'obéissance à l'évêque; se laisser diriger par lui en tout ce

qui regarde la conscience, c'est accomplir parfaitement la volonté de Dieu.

Ces lettres présentent un tableau fidèle de l'organisation des communautés d'Asie Mineure, telles qu'elles existaient au commencement du IIe siècle. Chaque église y est gouvernée par un chef unique, l'évêque, entouré d'un conseil de prêtres, assisté d'un groupe de diacres. Les trois ordres bien distincts sont hiérarchiquement subordonnés, et forment ensemble l'autorité religieuse, chargée de conduire les disciples au salut, selon la volonté de Jésus-Christ et de Dieu. Pour les institutions contemporaines, les écrits de l'évêque de Syrie sont des documents de la plus grande valeur, abondants en données précises, claires, incontestables. Il est à regretter qu'elles ne contiennent aucune notice sur le passé de ces églises.

C'est au point de vue spécial de l'origine apostolico-divine de l'épiscopat et de la doctrine de la succession apostolique, que nous allons les examiner maintenant. Quelle origine reconnaissent-elles à la hiérarchie, et sur quel droit l'appuient-elles? Est-ce sur la volonté positive de Jésus-Christ, ou sur une délégation de la communauté, ou bien, sur quelque révolution radicale imposée par la violence ou introduite occasionnellement? Considèrent-elles la forme de gouvernement comme récente, indifférente en soi, propre aux chrétientés d'Asie Mineure et de Syrie, ou bien comme apostolique, essentielle, uniforme, identique dans toute l'Église? Nous allons l'apprendre par l'analyse de nos sources.

D'abord cette forme de gouvernement, commune à toutes ces églises, est légitime, et elle est la seule légitime. C'est ce qui ressort avec évidence de tout l'ensemble des lettres. Ceux-là seuls sont les disciples de Jésus-Christ, qui sont avec l'évêque. Le même principe qui les fait chrétiens, doit les unir aussi dans un seul corps social sous l'autorité de l'évêque et des prêtres. « Soyons attentifs à ne pas désobéir à l'évêque, afin d'être à Dieu dans la soumission »; car celui qui s'éloigne de l'assemblée à laquelle l'évêque préside, s'exclut lui-même de la communion ecclésiastique et se met au ban (Éph. 5, cfr. 20). « Il ne convient pas d'abuser de la jeunesse de l'évêque, mais il faut lui témoigner

la plus grande vénération à cause de la puissance de Dieu le Père; comme je sais d'ailleurs que ses saints prêtres... se conforment à sa volonté, que dis-je, non pas à sa volonté, mais à celle du Père de Jésus-Christ, l'évêque universel. Pour l'honneur de Celui qui nous a élus, il convient d'être soumis en toute sincérité, sans quoi ce ne serait pas cet évêque visible que vous tromperiez, mais vous en imposeriez à l'évêque invisible lui-même... Qu'il n'y ait rien parmi vous qui puisse vous diviser; mais soyez unis à l'évêque et à vos directeurs. » (Magn. 3, 6). « Quand vous êtes soumis à l'évêque comme à Jésus-Christ, il me semble que vous ne vivez pas selon l'homme, mais selon Jésus-Christ...' Je vous conjure... de ne prendre que le seul aliment chrétien et de vous abstenir de toute herbe étrangère, c'est-à-dire de l'hérésie. Cela sera, si... vous restez indissolublement unis à Dieu, à Jésus-Christ, à l'évêque et aux préceptes des Apôtres... Celui qui fait quoi que ce soit en dehors de l'évêque, du corps presbytéral et des diacres, celui-là n'a pas la conscience pure. » (Trall. 2, 6, 7). « Fils de la lumière, de la vérité, fuyez la division et l'hétérodoxie; où est le pasteur, suivez-y comme des brebis... Quiconque est à Dieu et à Jésus-Christ, est avec l'évêque; et quiconque revient repentant à l'unité de l'église, sera aussi à Dieu, pour vivre selon Jésus-Christ... Si quelqu'un suit un auteur de schisme, il n'héritera pas du royaume de Dieu... Dans mes discours, j'ai crié d'une voix forte, c'était la voix de Dieu : Soyez soumis à l'évêque, au conseil des prêtres et aux diacres... Le Seigneur pardonne à ceux qui se repentent, à condition que leur repentir les ramène à l'unité de Dieu et à l'assemblée de l'évêque. » (Philad. 2, 3, 7, 8). « Fuyez les divisions comme le principe des maux. Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ son Père et le collège des prêtres comme (vous suivez) les Apôtres; respectez aussi les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne ne fasse, en dehors de l'évêque, rien de ce qui concerne l'église. La (seule) Eucharistie qu'il faille tenir comme bonne est celle qui est présidée par l'évêque ou par celui qu'il a lui-même délégué. Que le peuple fidèle soit là où paraît l'évêque, de même que l'Église catholique est là où est Jésus-Christ. Il n'est pas licite de baptiser ou de tenir l'agape à l'écart

de l'évêque. Mais ce que celui-ci approuvera, c'est là ce qui est agréable à Dieu, afin que tout ce que vous faites, soit assuré et efficace... Il est bon de reconnaître Dieu et l'évêque; celui qui honore l'évêque a été honoré par Dieu; celui qui agit à l'écart de l'évêque sert le diable. » (Smyrn. 7-9).

Le grand but qu'Ignace poursuit dans les exhortations si pressantes adressées aux églises d'Asie, c'est le maintien de l'unité. Les lettres sont manifestement inspirées par le sentiment profond de la nécessité pour tous les fidèles d'être unis dans la même doctrine, les mêmes moyens de salut, la même société. Et pourquoi attacher tant d'importance à l'union de tous les disciples du Christ dans un même corps, dans une même Église? Le motif suprême en est la volonté de Dieu. Si l'on veut avoir part au royaume de Dieu, si l'on veut agir en sécurité et avec une bonne conscience, si l'on veut adhérer à la seule vraie doctrine de l'Évangile, si l'on veut recueillir les effets salutaires du baptême et de l'Eucharistie, si l'on veut obtenir la vie immortelle par les mérites du Christ, il faut être unis au Seigneur Jésus et à Dieu le Père, dans l'Église.

L'unité ecclésiastique extérieure entre les chrétiens groupés en un même corps sous une même autorité, n'est pas seulement la manifestation sensible de cette union spirituelle, mais conformément à la volonté de Dieu, elle en est aussi le principe générateur. Les quelques extraits cités prouvent abondamment comment, pour Ignace, c'est une seule et même chose d'être uni à Dieu et d'être uni à l'autorité ecclésiastique, en particulier à l'évêque. La communion avec le pouvoir spirituel entraîne nécessairement l'union avec Dieu; au contraire, la séparation, l'hérésie et le schisme brisent l'union des âmes avec Dieu. Voilà pourquoi Ignace affirme hautement que, d'après le témoignage de la conscience chrétienne, « en dehors du gouvernement ecclésiastique, il n'y a pas d'Église » (Trall. 3).

Cette vérité est la conséquence nécessaire de la manière dont Jésus-Christ a fondé son Église. Il a envoyé ses Apôtres avec la mission, avec le pouvoir de prêcher son Évangile à tous les hommes, de les baptiser et de leur imposer ses commandements; d'autre part, Il a fait un devoir à ceux qui les entendent,

de croire la doctrine qu'ils annoncent, de recevoir le baptême qu'ils confèrent, d'observer les préceptes divins qu'ils prêchent; et ce devoir est tellement strict que chacun est tenu de l'accomplir sous peine de perdre son âme, de manquer sa fin dernière. En lieu et place du collège apostolique qui préside à l'Église universelle, mettez pour chaque église particulière l'évêque, entouré d'un corps de prêtres, assisté de diacres, et vous reconstituez le système ecclésiastique de chacune des églises d'Asie. C'est bien de cette façon qu'Ignace et les chrétiens, ses contemporains, conçoivent l'Église du Christ. Elle constitue une société organisée sous un gouvernement établi selon la volonté de Jésus-Christ et de Dieu.

Le gouvernement ecclésiastique comprend trois ordres parfaitement subordonnés. L'évêque est incontestablement le chef, non seulement des fidèles, mais aussi des prêtres et des diacres. Les rapports de subordination ne sont pas moins clairement indiqués pour ceux-ci que pour la communauté entière. Bien que les prêtres forment le conseil de l'évêque et soient de vrais présidents, προκαθήμενοι (Magn. 6); bien qu'ils aient également droit au respect et à l'obéissance de la part des fidèles, ils doivent donner l'exemple de la soumission au pasteur, envoyé par le père de famille. De nombreux témoignages d'Ignace le prouvent abondamment. Quand les prêtres sont comparés au collège apostolique, l'évêque est présenté sous la figure de Jésus-Christ, le maître des Apôtres, ou de Dieu le Père lui-même. Il n'y a donc qu'une seule organisation hiérarchisée, une seule autorité communiquée dans une mesure plus ou moins large à chacun des trois ordres, selon la place et les fonctions qui lui reviennent. Il s'ensuit que la communauté remplit un seul et même devoir en se pliant à l'autorité des supérieurs : « Jésus-Christ vous a glorifiés afin que, dans l'harmonie d'une seule obéissance, soumis à l'évêque et au corps des prêtres, vous soyez saints en tout. » (Éph. 2, 2). Une parfaite unité est assurée par la subordination générale à un seul pasteur[1]. La soumission à l'évêque équivaut à la soumission

1. C'est sans aucune apparence de raison, que M. Réville *(O. c.,*

envers Dieu. C'est l'évêque qui, avec pleine autorité, enseigne la vraie doctrine, dispense les moyens de salut, dirige le véritable culte chrétien, est chargé de la conduite de tout ce qui concerne l'église. En un mot, c'est auprès des évêques, comme autrefois auprès des Apôtres, que l'on trouve tout ce qui est authentiquement divin dans le christianisme.

A la base de cette théorie concernant la constitution de l'Église, se trouve le principe de l'institution divine de la hiérarchie. Ce n'est pas à la suite d'une usurpation, ni à raison de

p. 498 ss.) atténue si considérablement la portée des écrits de S. Ignace qu'il arrive à en fausser le sens. « Les rapports, dit-il, des presbytres et de l'évêque ne ressortent pas au premier abord des témoignages fournis par les *Épîtres d'Ignace*... Cette soumission (des presbytres à l'évêque) n'est pas l'obéissance d'un inférieur à son supérieur, mais l'union ou l'accord du conseil de l'association avec son pouvoir exécutif... Les fonctions des presbytres et des épiscopes sont encore si rapprochées que si l'évêque pour une raison ou pour une autre n'a pas suffisamment de prestige, les presbytres peuvent être amenés à se substituer à lui... Il s'en faut, en effet, de beaucoup que le gouvernement ecclésiastique tel que le conçoit Ignace soit une autocratie épiscopale. Non seulement l'évêque doit être d'accord avec les presbytres et les diacres, mais la communauté elle-même intervient dans la gestion des affaires. »

Pour faire ressortir le peu de fondement de cette dernière assertion, il suffira de donner les preuves que M. Réville allègue à l'appui : « A plusieurs reprises Ignace demande que les églises auxquelles il écrit envoient des délégués à Antioche pour féliciter les chrétiens de cette ville du rétablissement de la paix; ce délégué devra être élu par la communauté; il est recommandé à Polycarpe de réunir un συμβούλιον pour procéder à cette élection. Et ce n'est pas là une exception. Les frères qui viennent saluer Ignace à son passage à Smyrne sont délégués par leurs communautés respectives. D'ailleurs les *Épîtres* mêmes ne sont-elles pas adressées aux fidèles directement et non à l'évêque en tant que chef de l'église? »

Nous ne voulons pas insister sur ce détail que les délégués sont aussi dits, à deux reprises, envoyés par Polycarpe, l'évêque de cette église (Polyc. 8); ni rappeler que des supérieurs peuvent accepter une mission de la part de leurs sujets. Il est, en effet, trop évident que l'évêque est le pasteur de l'église (Philad. 2), qu'il est l'intendant envoyé par le père de famille, qu'il faut lui être soumis en tout comme à Dieu même (Éph. 6 et *passim*).

qualités personnelles, ni par l'ascendant de dons extraordinaires, ni en vertu d'une délégation de la communauté que l'évêque, avec ses prêtres et ses diacres, conduit les fidèles, mais c'est comme représentant de Dieu, chargé d'une mission et d'une puissance divines. Par conséquent, du moins à la prendre en général, la hiérarchie est considérée comme existant de droit divin.

Mais, en outre, il y a de graves arguments pour soutenir que S. Ignace présente chacun des trois degrés et notamment l'épiscopat comme étant d'institution divine. Il semble même l'affirmer en termes explicites.

D'abord, à ses yeux, l'évêque occupe dans l'Église la place de Dieu le Père ou de Jésus-Christ, le corps des prêtres est comme le collège apostolique, et les diacres remplissent un ministère de Jésus-Christ. « Veillez, écrit-il aux chrétiens de Magnésie, 6, à tout faire en conformité avec Dieu, l'évêque présidant à la place de Dieu, les prêtres à la place du collège des Apôtres, et les diacres étant chargés du service de Jésus-Christ. » De même, à ceux de Tralles, 3, 12 : « Que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, et semblablement l'évêque comme le Père dont il est le représentant, les prêtres comme le sénat de Dieu et le collège des Apôtres... Il convient que chacun parmi vous, principalement les prêtres, récrée l'évêque en l'honneur du Père, de Jésus-Christ et des Apôtres. » Citons encore l'épître aux Smyrniotes, 8 : « Que tous s'attachent à l'évêque comme Jésus-Christ à son Père, et au corps des prêtres comme aux Apôtres; vénérez les diacres comme un précepte de Dieu. » Sans doute, ces comparaisons par elles-mêmes ne disent pas les rapports qui existent entre l'évêque, les prêtres et les diacres d'une part, Dieu le Père, Jésus-Christ et les Apôtres d'autre part; mais cependant elles supposent des relations, car à toute comparaison il y a un fondement. Or, le fondement qui justifie le mieux ces comparaisons entre les supérieurs actuels d'une société et les fondateurs de cette même société, c'est l'institution des premiers par les seconds.

Cela paraît d'autant plus vrai qu'Ignace compare aussi les

supérieurs à « des bienfaits et des préceptes de Dieu ». « Diacre... soumis à son évêque comme à une grâce de Dieu, et au collège des prêtres comme à une loi de Jésus-Christ » (Magn., 2); « soumis à l'évêque comme au précepte (de Dieu), et semblablement à vos prêtres » (Tral., 13); « vénérez les diacres comme un précepte de Dieu » (Smyrn., 8). Strictement encore, on pourrait interpréter ces expressions comme si la soumission à la personne y était figurée par la soumission à un commandement divin; c'est-à-dire comme s'il y avait : « Soyez soumis aux préceptes de l'évêque comme aux commandements de Dieu ». Néanmoins, il semble plus naturel de les interpréter comme suit : « Soyez soumis à l'évêque comme étant (= parce qu'il est) un bienfait, un précepte de Dieu, au collège des prêtres comme étant une loi de Jésus-Christ, aux diacres comme étant un commandement de Dieu ».

Ignace lui-même se charge de nous apprendre pourquoi nous devons considérer l'évêque comme le représentant de Dieu. « Quiconque est envoyé par le père de famille pour gouverner sa maison, doit être reçu par nous comme celui-là même qui l'envoie. Il est donc manifeste qu'il faut considérer l'évêque comme le Seigneur même. » (Éph., 6). Semblable au père de famille qui place un intendant à la tête de sa maison, Jésus a conféré le gouvernement de ses fidèles à l'évêque. Ce n'est que par l'institution divine de leur ordre, que les évêques actuels peuvent et doivent être considérés comme ayant reçu leur mission du Seigneur lui-même.

L'institution divine des trois ordres se trouve clairement affirmée dans l'inscription de la lettre aux Philadelphiens, où nous lisons que « l'évêque, ses prêtres et les diacres sont désignés dans la pensée de Jésus-Christ, ἀποδεδειγμένοι ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, qui, selon sa volonté propre, les a inébranlablement confirmés par son Esprit-Saint, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι ». Les deux verbes *désigner* et *confirmer* expriment deux actions distinctes : l'élection des dignitaires et leur ordination. L'élection ne se fait pas directement par Jésus, mais dans sa pensée, c'est-à-dire conformément à sa pensée, à son institution; ensuite,

c'est par sa volonté propre que Jésus-Christ, dans l'ordination, établit irrévocablement les élus dans leur office en leur donnant à cet effet l'Esprit-Saint. La force de l'argument réside dans la désignation des dignitaires faite *dans la pensée* de Jésus-Christ. Le mot γνώμη signifie *sententia, pensée, décret;* l'expression γνώμη τοῦ θεοῦ, qu'Ignace emploie plusieurs fois[1], *la pensée et la volonté de Dieu.* Quand on élit donc un évêque, des prêtres, des diacres, c'est en vertu de la pensée et de la volonté de Jésus-Christ; ensuite l'ordination donne aux élus les pouvoirs nécessaires. Aussi l'évêque a-t-il obtenu sa charge « *non de lui-même, ni par les hommes,* ni par motif de vanité, mais dans la charité de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ » (1, 1). Par conséquent le triple degré de la hiérarchie est d'institution divine.

Voilà pourquoi l'évêque, les prêtres et les diacres appartiennent à l'essence même de l'Église, si bien qu'en dehors d'eux il n'y a pas de vraie Église. De là cette proclamation si énergique qu'Ignace fait dans sa lettre aux Tralliens, 3 : « Que tous vénèrent les diacres comme Jésus-Christ, aussi bien que l'évêque, car il est la figure du Père, et les prêtres comme le sénat de Dieu et le collège des Apôtres. *En dehors d'eux, il n'y a pas d'Église,* χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. J'ai l'assurance que vous partagez mes sentiments à cet égard ». Peut-on mieux dire que la constitution même de l'Église requiert ces trois ordres? Sans épiscopat, presbytérat et diaconat, point d'Église digne de ce nom. Ce n'est pas là un sentiment personnel à Ignace, mais cette conviction est partagée par tous les fidèles. Ceux qui forment des réunions à part de l'évêque, des prêtres et des diacres, n'appartiennent pas à l'Église du Christ. C'est donc de droit divin que cette hiérarchie gouverne l'Église.

*
* *

La succession apostolique des évêques est un corollaire qui découle nécessairement de cette constitution ecclésiastique.

1. Éph. 3, 2; Rom. 8, 3; Smyrn. 6, 2; Polyc. 8, 1.

S. Ignace ne l'énonce pas explicitement, mais ce principe est à la base de son système.

Pour l'établir, comparons la mission apostolique et la mission des évêques, d'après ses épîtres.

Les Apôtres sont les instruments de Jésus-Christ, ses délégués, dans l'œuvre de la fondation de son Église. Ils ne font qu'un avec leur Maître, dont ils exécutent fidèlement la volonté; aussi est-ce Lui, qui agit par eux. « Uni au Père, le Seigneur, ni par soi-même, ni par les Apôtres, n'a rien fait sans Lui. Jésus-Christ selon la chair était soumis au Père et les Apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit. » (Magn. 7, 13). Après l'autorité divine du Père et de Jésus, l'autorité apostolique est la plus haute expression du pouvoir dans l'Église. L'évêque de Syrie se défend modestement de donner des ordres comme un Apôtre (Trall. 3, 3), notamment comme Pierre et Paul, qui, en leur qualité d'Apôtres, imposaient des constitutions aux chrétiens de Rome (Rom. 4, 3). Les chrétiens « ont toujours été unis aux Apôtres dans la puissance de Jésus-Christ »; tous ont le devoir de « se maintenir inébranlables dans les enseignements du Seigneur et des Apôtres,... avec l'évêque, la couronne des prêtres... et les diacres », de « rester attachés à Dieu, à Jésus-Christ, à l'évêque et aux préceptes des Apôtres », de « récréer l'évêque en l'honneur du Père, de Jésus-Christ et des Apôtres » (Éph. 11, 2; Magn. 13, 1; Trall. 7, 1; 12, 2). Il faut enfin rappeler toutes les citations déjà faites, où S. Ignace compare les prêtres aux Apôtres et l'évêque au Père ou à Jésus, pour inculquer qu'il n'y a qu'un seul pouvoir spirituel dans l'Église et que les prêtres agissent de concert avec l'évêque comme les Apôtres ont agi en union avec leur Maître. La mission, l'enseignement, le pouvoir des Apôtres ne sont donc que la continuation de la mission, de l'enseignement et du pouvoir divins du Christ. Par leur intermédiaire Jésus a fondé son Église; en s'attachant aux Apôtres, les fidèles deviennent les membres du corps du Christ. Cette doctrine est pleinement conforme à celle de S. Clément de Rome.

Or, nous avons entendu le martyr affirmer des évêques de son temps, que ce n'est qu'à condition de leur être soumis dans l'unité de foi, de rites sacrés et de discipline qu'on appartient à

l'Église du Christ; en s'attachant à l'évêque, les fidèles sont attachés à Dieu et à Jésus-Christ. Par conséquent, le corps épiscopal envisagé dans son ensemble a recueilli la mission du collège apostolique; les évêques sont les successeurs des Apôtres.

Dans sa lettre aux Éphésiens, S. Ignace énonce la raison pour laquelle les chrétiens doivent être pleinement soumis à leur évêque : c'est que le corps des évêques est le gardien du dépôt de la révélation chrétienne. « La charité me pousse à vous entretenir. J'ai donc entrepris de vous exhorter à la conformité avec la pensée de Dieu. Car Jésus-Christ, notre inséparable vie, est la pensée de Dieu, de même que les évêques, établis suivant les limites[1], sont dans la pensée de Jésus-Christ. C'est pourquoi il vous sied de vous conformer à la pensée de l'évêque, ce que vous faites du reste. En effet, le corps de vos prêtres, dont on se souvient volontiers parce qu'ils sont dignes de Dieu, s'accorde avec l'évêque comme les cordes sur une guitare. » (3, 4).

1. On considère assez généralement l'apposition, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες après οἱ ἐπίσκοποι, comme une affirmation explicite de l'existence de l'épiscopat à travers toute l'Église « jusqu'aux limites de la terre ». Mais nous ne pouvons nous convaincre de l'exactitude de cette interprétation. Non certes que nous croyions que « l'idée de l'universalité de l'épiscopat, répandu jusqu'aux limites du monde, soit tout à fait en dehors de l'horizon d'Ignace » (Réville, *O. c.*, p. 494, n.), mais tout simplement parce que les paroles d'Ignace ne disent pas la chose. La locution κατὰ τὰ πέρατα signifie « selon les bornes », « suivant les limites » et nullement « jusqu'aux limites »; il faudrait dans ce cas la préposition μέχρι ou ἕως. Quoique τὰ πέρατα puisse, au sens absolu, signifier « les limites du monde », en sous-entendant τῆς γῆς, ici il n'y a aucune raison de lui attribuer ce sens. L'article défini τὰ πέρατα est l'indice d'un sens déterminé, ce sont « les limites » de chaque diocèse. Ce sens est encore réclamé par le participe ὁρισθέντες = *bornés, fixés, définis, séparés* par des limites. — Pour ce qui concerne l'universalité de l'épiscopat, bien qu'Ignace ne nous renseigne directement que sur les sièges épiscopaux d'Antioche et des villes d'Asie Mineure, en vertu de son fameux principe : « En dehors de l'évêque, des prêtres et des diacres, pas d'Église », nous pouvons le regarder comme un témoin de la présence des évêques dans toute l'Église, quel que soit du reste le nombre de sièges épiscopaux.

Le devoir primordial de toute créature, c'est de servir Dieu selon sa pensée, selon sa volonté. Mais pour conformer sa conduite à la volonté divine, il faut la connaître. Comment la connaissons-nous? Par la révélation : Jésus, un avec le Père, dont il est la pensée, le Verbe, a révélé cette volonté. Comment connaissons-nous la révélation faite par le Verbe? C'est par le corps des évêques qui sont la règle vivante de la foi, les dépositaires de la tradition divine et les interprètes authentiques des vérités révélées. C'est sur cette base qu'Ignace fonde la conclusion pratique, que chacun doit suivre docilement son évêque. Chaque évêque est le pasteur en chef de son troupeau, le juge et le docteur de la foi.

La γνώμη τοῦ θεοῦ, c'est toute la pensée de Dieu, sa volonté entière touchant les hommes; elle comprend les vérités à croire et les préceptes à garder, en un mot tout ce que Dieu nous a révélé. Toute l'économie du salut, l'Église entière est confiée à l'épiscopat; les fidèles qui sont unis à leurs évêques sont certains d'être dans la pensée, dans la volonté de Jésus-Christ et de Dieu le Père[1].

1. Redressons, en passant, quelques assertions erronées que M. Réville met en avant dans ses *Origines de l'épiscopat,* p. 517. « Dans les communautés helléniques d'Asie visées par Ignace, le pouvoir de l'évêque ne peut procéder que de sa nomination par l'église, mais c'est justement cette désignation qui lui confère un caractère sacré. » Or, Ignace ne dit pas comment se fait là nomination de l'évêque, mais il affirme que l'évêque est « désigné dans la pensée de Jésus-Christ », que « Jésus-Christ selon sa volonté propre l'établit inébranlablement par son Esprit-Saint », que « l'évêque ne reçoit son ministère ni de lui-même, ni des hommes ». A notre avis, c'est dire assez clairement que le caractère sacré n'est pas conféré par la désignation. — « La nature toute locale de la dignité épiscopale... La qualité d'*episkopos,* dans le système ecclésiastique d'Ignace comme pour Polycarpe, ne confère aucune autorité à son titulaire en dehors de la communauté où il exerce ses fonctions. » Nous sommes d'accord sur ce point, mais qu'est-ce que cela prouve contre la doctrine catholique? Aujourd'hui encore un évêque d'Asie ou d'Amérique, de passage dans nos contrées, pourrait parler comme l'évêque de Syrie parle aux églises d'Asie Mineure, tant il est vrai que « la qualité d'évêque ne confère aucune autorité à son titulaire en dehors de la communauté où il exerce ses fonctions ». —

Il sera superflu d'observer que la comparaison du corps presbytéral avec les Apôtres n'est en aucune façon contraire à la doctrine de la succession apostolique des évêques. Car d'abord, l'évêque lui aussi est fréquemment associé aux Apôtres. Ensuite, quand les prêtres sont comparés aux Apôtres, l'évêque est toujours présenté comme le représentant de Dieu lui-même ou de Jésus-Christ. Enfin, il y a une raison qui a inspiré le choix de ces figures : l'évêque est unique comme Dieu, comme le Seigneur, tandis que le conseil des prêtres évoque l'idée d'un corps moral, celle du collège des Apôtres, indissolublement unis à leur divin Maître. L'évêque entouré de ses prêtres est la représentation vivante de Jésus entouré de ses Apôtres. Les prêtres, quoique participant dans une certaine mesure au pouvoir apostolique, ne sont pas cependant les successeurs des Apôtres au sens strict, puisque leur mission est dépendante de l'autorité épiscopale.

« Dans ces Épîtres, ... il n'y a pas la moindre allusion au caractère *catholique* de l'épiscopat. Alors qu'il accumule avec une véritable passion toutes les raisons qui font du pouvoir épiscopal l'ancre de salut pour les chrétiens, Ignace passe absolument sous silence et l'autorité catholique, et le pouvoir sacramentel, et l'institution apostolique de l'épiscopat et le principe de la succession. Il n'est pas téméraire d'en conclure qu'il n'en parle pas parce qu'il les ignore. » Nous pensons au contraire que c'est absolument téméraire. D'abord et surtout, c'est un argument négatif tiré du silence. Ensuite, puisque le pouvoir épiscopal est l'ancre de salut pour les chrétiens, Ignace ne saurait pas ne pas considérer les évêques comme investis d'une mission divine. Cette mission divine propre aux évêques dans leurs églises respectives est le fondement de l'autorité catholique qu'ils exercent en corps comme représentants juridiques de l'Église universelle; elle est unie au pouvoir sacramentel, elle suppose l'institution apostolique et le principe de la succession. L'Église est une institution positive de Jésus organisée par le ministère des Apôtres; sa constitution est basée sur le droit divin. Tout pouvoir ecclésiastique s'appuie en dernière analyse sur la mission universelle confiée par Jésus-Christ à ceux qu'Il a envoyés fonder son Royaume. Par conséquent le corps des évêques, qui en sont les autorités supérieures, a reçu en partage la succession apostolique.

CHAPITRE IV.

HÉGÉSIPPE ET S. IRÉNÉE.

A plus d'une reprise déjà, nous avons allégué dans notre étude l'autorité d'Hégésippe et d'Irénée; il nous reste à recueillir leur enseignement sur la succession apostolique des évêques.

I. Hégésippe, juif converti, voyait avec peine que de nombreuses sectes judéo-chrétiennes donnaient naissance à de faux Christs, de faux Prophètes, de faux Apôtres, qui corrompaient la doctrine évangélique et brisaient l'unité de l'Église. Pour s'édifier dans la vraie doctrine et dans l'unité de la foi, il entreprit un voyage à travers le monde chrétien, se proposant l'église de Rome comme but final. Guidé par le même principe qu'Ignace, qui proclamait que l'évêque est la règle de foi pratique et vivante de son église, c'était à ce pasteur qu'il s'adressait pour connaître la foi des fidèles. « Hégésippe, au dire d'Eusèbe, écrit dans les cinq livres de ses *Mémoires* qui nous sont parvenus,... que s'étant mis en voyage pour Rome, il fit un séjour auprès de plusieurs évêques et qu'il trouva chez tous la même doctrine... Ainsi, après quelques détails sur la lettre de Clément aux Corinthiens, il ajoute : Et l'église de Corinthe persévéra (depuis lors) dans la vraie doctrine, ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ, jusque sous l'épiscopat de Primus de Corinthe : au cours de mon voyage pour Rome, je vécus dans cette communauté et y fis un séjour prolongé, m'édifiant sans cesse dans la vraie doctrine. Arrivé à Rome, je dressai la liste de succession... Dans chaque succession (épiscopale) et dans chaque ville, on tient la doctrine prêchée par la Loi et les Prophètes et le Seigneur. » *(H. E.*, IV, 22). Au lieu de dire dans sa conclusion générale : « *auprès de chaque évêque*, j'ai trouvé l'unité dans la même foi », Hégésippe préfère une tournure plus expressive : « *dans chaque succession* », parce qu'elle fait saisir plus directement l'unité et l'intégrité de la doctrine transmise dans une chaîne ininterrompue d'évêques.

La succession que l'écrivain revendique pour les évêques de son temps, c'est bien la succession apostolique. Car, comme il

n'y a point d'autre Évangile dans l'Église ni d'autre pouvoir que ceux que Jésus-Christ, son Fondateur, a confiés à ses mandataires, les Apôtres, ce serait un non-sens de parler d'orthodoxie et de vraie doctrine, ὁ ὀρθὸς λόγος, si on ne remontait pas régulièrement la série des évêques jusqu'au point d'attache de la tradition, c'est-à-dire jusqu'aux Apôtres et par eux jusqu'à la source divine elle-même, qui est Jésus-Christ. Sur la doctrine de la tradition apostolique est fondée l'unité de l'Église, ἡ ἕνωσις τῆς Ἐκκλησίας. Dans cet ordre d'idées, Hégésippe note qu'aussitôt après le martyre de Jacques de Jérusalem, Syméon lui a succédé comme évêque de cette église; surtout il ne manque pas de nous avertir qu'à son arrivée à Rome, son premier soin fut de dresser le catalogue des évêques de cette église. Dans un contexte, où manifestement toute son attention se concentre sur l'orthodoxie et l'unité, il se contente pour l'église de Rome, le but suprême de son voyage, de dire qu'il y fit la liste des évêques et il y ajoute deux noms pour la mettre à jour. Puis, après ce dernier argument, il énonce la conclusion générale concernant l'unité de doctrine : « Dans chaque succession et dans chaque ville, on garde les enseignements du Seigneur. » Tant il est vrai que, pour Hégésippe, le concept de l'épiscopat implique essentiellement le maintien du dépôt de la foi et la succession apostolique!

*
* *

II. Dans son admirable traité contre les hérésies, qu'il avait intitulé : *Manifestation et réfutation de la fausse science*, S. Irénée propose formellement le dogme de la succession apostolique des évêques comme un principe fondamental de la constitution de l'Église du Christ.

« Pour ce qui est, dit-il, III, 3, de la tradition des Apôtres manifestée par tout l'univers, il est facile de la trouver dans l'Église entière, pour quiconque cherche sincèrement la vérité. Nous pouvons produire la liste de ceux qui ont été institués évêques par les Apôtres, et de leurs successeurs jusqu'à nous. Jamais ils n'ont su ni enseigné ce que rêvent les gnostiques.

Certes, si les Apôtres avaient eu quelque connaissance de ces mystères cachés, d'une doctrine ésotérique et secrète, réservée aux seuls parfaits, ils n'auraient pas manqué de la transmettre à ceux auxquels ils ne craignaient pas de confier les églises mêmes. Ils voulaient en effet que ceux qu'ils instituaient comme leurs successeurs, en leur transmettant la fonction de leur magistère, fussent tout à fait parfaits et irréprochables, pensant avec raison que la sagesse de ces derniers procurerait à l'Église de grands avantages, de même que leurs chutes pourraient devenir pour elle une source de calamités. Mais comme il serait trop long de rapporter dans ce livre les successions de toutes les églises, nous ne considérerons que la plus grande et la plus ancienne, l'église connue de tous, fondée et organisée à Rome par les deux très glorieux Apôtres Pierre et Paul. En indiquant comment la tradition qu'elle reçut des Apôtres, et la foi qui fut annoncée aux hommes, est arrivée jusqu'à nous par la succession de ses évêques, nous confondons tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, par attachement à leurs opinions, par vaine gloire, par aveuglement ou par malice, font des conventicules illicites. Car c'est avec cette église à cause de son autorité prépondérante, que toute l'Église, c'est-à-dire les fidèles du monde entier, doivent être de toute nécessité en communauté de foi. En elle, les fidèles du monde entier ont gardé la tradition reçue des Apôtres. » Puis, après avoir dressé le catalogue des évêques de Rome jusqu'à son temps, Irénée ajoute ces remarquables paroles : « C'est dans cet ordre et par cette succession qu'est arrivée jusqu'à nous la tradition des Apôtres dans l'Église et la prédication de la vérité. Par là nous démontrons pleinement que c'est une seule et même vivifiante foi, qui s'est conservée dans l'Église depuis les Apôtres jusqu'à nos jours et s'est transmise en toute vérité. »

Nous ne nous servirons pas des déclarations si formelles et si explicites de S. Irénée pour établir la suprématie du siège de Rome, car nous ne nous occupons pas spécialement du Chef universel de l'Église. Mais notre examen portera sur la doctrine générale de la succession apostolique des évêques.

Il serait difficile de mieux exprimer cette vérité; aussi, loin de

faire la moindre violence au texte, nous renfermerons-nous le plus strictement possible dans la lettre même de l'auteur, en dégageant seulement les conclusions. Et d'abord disons un mot du but que S. Irénée se propose au commencement de son troisième livre, pour mieux faire saisir le véritable sens du passage. Après avoir longuement exposé, dans le premier livre, les erreurs gnostiques, après avoir montré, dans le second, l'absurdité de ces divers systèmes par des preuves tirées de la raison, l'apologiste se propose de passer aux arguments fournis par l'Écriture « en faveur de la seule vraie et vivifiante foi que l'Église reçut des Apôtres et qu'elle communique à ses enfants » (III, *préf.*). Mais avant d'opposer la vraie doctrine des Écritures aux opinions des novateurs, et pour prévenir toute échappatoire de la part de ces sophistes qui en appelaient à la tradition lorsqu'ils étaient acculés par des arguments scripturaires (2), il veut indiquer un moyen aussi facile que sûr de trouver la vraie foi. A cet effet, leur dit-il, vous n'avez qu'à parcourir la liste des évêques qui se sont succédé dans les différentes églises à partir des Apôtres. Qu'ont-ils cru et enseigné? Tout se réduit à ce point, puisqu'ils sont les successeurs des Apôtres et qu'ils ont reçu en partage l'autorité du magistère. Mais comme cet examen serait trop long à faire, nous pouvons nous contenter de prendre une seule église, celle de Rome, fondée par Pierre et Paul, puisque l'Église universelle doit nécessairement s'accorder dans sa foi avec celle-là à cause de son autorité prépondérante. Là s'est toujours fidèlement conservée la tradition apostolique, grâce à la succession de ses évêques. Cette démonstration suffit pleinement pour établir que la foi des fidèles est la foi une et vivifiante transmise à l'Église par les Apôtres.

A plusieurs reprises, S. Irénée proclame le principe de la succession apostolique des évêques. Pour bien comprendre cette doctrine, il est nécessaire de se rendre d'abord exactement compte de la nature du ministère des Apôtres.

Que sont les Apôtres, aux yeux d'Irénée? C'est aux Apôtres que le Seigneur de toutes choses a donné le pouvoir d'annoncer l'Évangile; c'est par eux que nous connaissons la vérité, c'est-à-dire la doctrine de Dieu le Fils; c'est à eux que le Seigneur a

dit : Qui vous écoute, m'écoute; qui vous méprise, me méprise moi-même et Celui qui m'a envoyé. En effet, c'est seulement par ceux qui nous annoncèrent l'Évangile, que nous connaissons l'économie de notre salut. Qu'on se garde de dire qu'ils ont prêché sans avoir eu une connaissance parfaite de l'Évangile. Car après la résurrection du Seigneur et la descente du Saint-Esprit, qui les revêtit de la vertu d'en-haut, ils furent remplis de toute science et ils eurent une connaissance parfaite de l'œuvre et de la doctrine du Christ. Ils s'en allèrent jusqu'aux confins de la terre, tous en général et chacun en particulier étant en possession de l'Évangile de Dieu. Si quelqu'un ne les écoute pas, il méprise les envoyés du Seigneur, il méprise le Christ son Seigneur, il méprise aussi le Père, il se condamne lui-même par la résistance qu'il oppose à son salut : c'est le crime de tous les hérétiques (III, *préf.*, 1).

Les Apôtres sont donc les envoyés de Jésus-Christ, ses mandataires pour l'institution de son Église. Car ils ont reçu la mission de prêcher l'Évangile, *potestatem Evangelii*, le pouvoir de requérir l'adhésion des intelligences à leur prédication sous peine de la damnation éternelle, de la privation de la fin dernière. En même temps que l'autorité du magistère, les Apôtres avaient reçu la mission de fonder et d'organiser les églises, de former une société religieuse, de gouverner les fidèles. Avec l'unité et l'universalité qui en sont les conséquences nécessaires, l'apostolicité est donc le caractère distinctif de la vraie Église du Christ; elle est le moyen le plus simple et le plus facile de la reconnaître. Aucune doctrine, aucune puissance ne saurait être divine, à moins de remonter aux Apôtres. L'Église est apostolique dans son origine, apostolique dans la succession de ses évêques, apostolique dans sa doctrine. L'apostolicité de sa doctrine est garantie par l'apostolicité de son magistère, de son épiscopat. « Ce qui constitue la vraie science, c'est l'enseignement des Apôtres et l'ensemble des croyances que l'Église répandue sur toute la terre n'a cessé de professer dès le principe; cette vraie science est le signe caractéristique du corps du Christ en vertu de la succession des évêques, auxquels les Apôtres ont confié l'Église disséminée en tout lieu. » (IV, 33, 8).

Par conséquent, après avoir reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ la doctrine évangélique avec la mission de la prêcher à toutes les nations, les Apôtres fondèrent et organisèrent l'Église, et lui confièrent le dépôt de la révélation. Ensuite ils transmirent leur mission doctrinale avec leur pouvoir de direction à des disciples choisis, les instituant leurs successeurs par le fait même : ces successeurs sont les évêques.

Qu'est-ce qui constitue donc dans la théologie de S. Irénée la succession apostolique des évêques? C'est la substitution légitime, publique, nécessaire, stable et permanente du corps des évêques en lieu et place des Apôtres, à la tête de l'Église, avec la mission de la gouverner et de maintenir le dépôt de la foi. L'épiscopat contemporain, en vertu d'une succession régulière et ininterrompue, forme comme un seul corps moral avec les Apôtres fondateurs, et se trouve investi de leur autorité divine. De ce principe, comme d'une raison « a priori » fondée elle-même sur l'institution divine de l'Église, sur les promesses de Jésus-Christ, l'apologiste déduit rigoureusement l'infaillibilité du corps des évêques. « C'est aux prêtres qui sont dans l'Église qu'il faut prêter l'obéissance (de la foi), à ceux que les Apôtres, comme nous l'avons montré, ont établi leurs successeurs; qui, avec la succession dans l'épiscopat, ont reçu, suivant la volonté du Père, le don d'enseigner la vérité avec certitude. Quant à ceux qui s'éloignent de cet ordre de succession souveraine,... tous ceux-là ont quitté le chemin de la vérité. » (IV, 26, 2). On ne saurait relever avec plus de force l'autorité doctrinale de l'Église enseignante et la nécessité de s'en rapporter à son jugement pour entrer en partage de la vérité. Elle est la règle souveraine de la foi; tout ce qui dévie de sa doctrine, s'écarte de la vérité. Et cet enseignement infaillible de la foi, Irénée le réserve aux successeurs légitimes des Apôtres, à ceux qui ont reçu avec l'épiscopat le pouvoir divin d'enseigner l'Évangile avec certitude, à ceux qui sont chargés du soin de gouverner les églises.

Ce privilège surnaturel de l'indéfectibilité qui s'attache au corps moral de Jésus-Christ, est assuré par la nécessité où se trouve l'Église entière de s'accorder dans la foi avec l'église de Rome;

car celle-ci a reçu le pouvoir de conserver et de transmettre la tradition apostolique dans son intégrité. Conformément à son principe fondamental : que la conservation de la vraie foi est indissolublement attachée à la succession des évêques, ce n'est pas à une personne morale, à la communauté des fidèles, qu'Irénée attribue le pouvoir de l'enseignement, mais à l'évêque de Rome. Aussi comme argument péremptoire de l'apostolicité de la doctrine de l'Église, produit-il la liste des douze évêques de Rome qui se sont succédé sur ce siège depuis les Apôtres. On ne saurait donc se méprendre sur l'intention de l'apologiste, d'autant plus qu'il résume toute son argumentation dans une conclusion claire, nette, sans restrictions ni ambages : « C'est dans cet ordre et par cette succession qu'est arrivée jusqu'à nous la tradition des Apôtres dans l'Eglise et la prédication de la vérité. Par là nous démontrons pleinement que c'est une seule et même vivifiante foi, qui s'est conservée dans l'Église depuis les Apôtres jusqu'à nos jours et s'est transmise en toute vérité. » Par conséquent, c'est le corps des évêques, et tout particulièrement l'évêque de Rome, qui a été institué le dépositaire de la vraie foi. L'épiscopat tient la place du magistère des Apôtres, *Apostoli suum ipsorum locum magisterii tradentes ;* avec la fonction épiscopale et en vertu de la succession apostolique, il a reçu, selon la volonté de Dieu, le pouvoir d'enseigner la vérité avec certitude, *cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt.*

Bien que l'autorité doctrinale soit la prérogative la plus importante des Apôtres et partant de leurs successeurs, elle n'épuise pas leur mission divine. Ce n'est pas seulement comme docteurs de la foi, mais aussi en qualité de pasteurs des fidèles que les évêques succèdent aux Apôtres. Telle est bien la pensée de S. Irénée. Car non seulement à son époque la fonction épiscopale comprenait avec le pouvoir d'enseigner la doctrine révélée celui de gouverner les communautés; mais lui-même atteste que les Apôtres instituèrent les évêques pour leur confier le gouvernement des églises et, ce qui n'en était que la conséquence naturelle, pour leur transmettre le dépôt de leur enseignement

divin : « Habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos... Quibus etiam ipsas ecclesias committebant... Quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes... Fundantes igitur et instruentes beati Apostoli ecclesiam (Romæ), Lino episcopatus munus tradiderunt, τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν. » (III, 3, 1, 3). Ce n'est donc pas uniquement à raison de leur pouvoir doctrinal que les évêques sont les successeurs des Apôtres, car ce n'est là qu'une partie de leurs attributions; c'est plutôt à cause de leur fonction épiscopale tout entière. La succession apostolique de l'épiscopat comprend donc la mission de gouverner les fidèles et celle de leur prêcher l'Évangile. Bien que l'apologiste, conformément à son but, insiste principalement sur la succession dans le magistère, il ne laisse pas d'indiquer que le pouvoir d'enseigner est dévolu aux évêques, précisément en leur qualité de pasteurs des églises.

S. Irénée distingue parfaitement entre l'autorité dogmatique de la tradition apostolique dans l'Église, et les preuves historiques ou les témoignages soit écrits soit vivants qu'il allègue en confirmation des vérités révélées. L'organe principal de la tradition, c'est le magistère vivant, personnel et permanent; la valeur des jugements qu'il porte est indépendante des moyens d'investigation mis à sa disposition, des instruments secondaires de transmission qui lui sont subordonnés. Étant en effet donnée l'institution divine du magistère ecclésiastique, étant donnée l'autorité doctrinale du corps des évêques, l'infaillibilité en découle comme une conséquence rigoureuse, sinon l'Église pourrait enseigner l'erreur avec la propre autorité de Dieu, ce qui est absurde. « Là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et avec elle toute grâce; or l'Esprit, c'est la vérité. » (III, 24, 1). C'est pourquoi la *plenissima ostensio* n'est autre que la succession régulière des évêques depuis les Apôtres.

Mais de même que cette conviction si profonde n'empêche pas l'apologiste de réfuter longuement les diverses erreurs des hérétiques, soit par des arguments de raison, soit par des argu-

ments d'Écriture Sainte, de même elle ne le prive en aucune façon du droit de faire valoir les garanties même naturelles de sincérité et de science que présentent les successions épiscopales. De sa nature le privilège de l'exemption de toute erreur dans la conservation du dépôt de la foi requiert pour les dépositaires, non pas de nouvelles révélations, mais une direction, une assistance de l'Esprit-Saint. Cette action divine, loin d'exclure les moyens humains, suppose l'emploi de toutes les ressources dont la société dispose pour maintenir et rechercher les vérités transmises par les anciens. Dans cet ordre d'idées, l'évêque de Lyon ne manque pas de faire plusieurs observations très judicieuses, qui avaient en outre l'avantage d'être d'excellentes preuves en faveur de sa thèse générale, c'est-à-dire l'apostolicité de la doctrine de l'Église. En effet, elles faisaient voir l'impossibilité d'un changement survenu depuis les temps apostoliques si rapprochés encore et si bien connus. Les Apôtres, note-t-il, ont mis tous leurs soins à bien instruire, à bien former les disciples qu'ils se choisissaient comme successeurs et qu'ils établissaient à la tête des églises. L'épître de Clément est l'enseignement d'un témoin oculaire et auriculaire des Apôtres, et elle fut écrite à un moment où bien d'autres témoins de l'âge apostolique étaient encore en vie. Le témoignage de Polycarpe a la même importance; or, pour en prendre connaissance, il suffit de lire sa lettre, d'interroger ses disciples, tels Irénée lui-même, les évêques de Smyrne, les chrétiens d'Asie. Enfin l'église d'Éphèse est très à même de rendre témoignage à l'enseignement de l'Apôtre Jean, qui y a vécu jusqu'à sa mort, datant à peine de trois quarts de siècle. Dans tout cela, l'apologiste trouve à bon droit une collection de preuves : « tantæ igitur ostensiones cum sint ». Il lui semble élémentaire, d'une part, que s'il s'élevait un dissentiment de quelque importance, il faudrait avoir recours aux églises les plus anciennes, au milieu desquelles les Apôtres ont conversé, pour apprendre d'elles ce qu'il y a de clair et de certain sur le point en litige; d'autre part, que, quand même les Apôtres ne nous auraient laissé aucun écrit, il faudrait toujours suivre la tradition telle qu'elle a été communiquée par ceux auxquels ils ont confié le gouvernement des églises (III, 4, 1).

Après avoir recueilli le témoignage si net et si positif de S. Irénée certifiant la succession apostolique des évêques, il importe de réfléchir sur sa force et sa valeur. Ce témoignage n'est pas le sentiment personnel d'un homme, mais il est l'attestation de la doctrine dominante à son époque, de l'enseignement de toute l'Église primitive. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le constater, cet écrivain est un homme d'un grand savoir, d'une vaste érudition et d'une vertu éminente. Séparé par une seule génération des Apôtres et de ceux qui virent Jésus, il reçut l'enseignement de la foi à Smyrne de la bouche de Polycarpe, disciple de S. Jean, et il le grava dans son cœur. Devenu plus tard évêque de Lyon, il est un représentant aussi complet qu'éclairé des églises de l'Orient et de l'Occident. Son vaste plan de démonstration catholique dénote une connaissance approfondie de la théologie de l'Église ainsi que des opinions des hérétiques; son intervention dans la controverse pascale est une preuve de la considération dont il jouissait. Il partageait l'indignation de son maître contre tout ce qui s'éloigne de la tradition apostolique. En un mot, S. Irénée est le témoin de la foi chrétienne pendant les deux premiers siècles. Il serait absurde de soutenir qu'un tel homme ait pu ignorer la croyance de son temps sur le point fondamental de la constitution de l'Église, qu'il ait pu prendre le change à ce sujet. L'institution des évêques par les Apôtres et leur succession ininterrompue depuis ce temps à la tête des églises, n'étaient-ce pas des faits publics, faciles à constater et à contrôler? De plus, le caractère propre de la théorie de la succession apostolique, c'est d'être une théorie traditionnelle, diamétralement opposée à l'innovation, au changement. En vertu de ses convictions, S. Irénée s'en tenait, avant toute autre considération, à l'enseignement transmis dans l'Église, professé à Rome, reçu de Polycarpe, disciple fidèle de S. Jean et de plusieurs autres témoins du Christ, quel que fût d'ailleurs l'objet de cet enseignement. Par conséquent, conformément à la doctrine traditionnelle, les évêques furent établis par les Apôtres et ils sont leurs successeurs.

CHAPITRE V.

ARGUMENT THÉOLOGIQUE.

En nous appuyant sur les conclusions de notre étude, il est aisé de démontrer que l'épiscopat est une institution de droit divin et que le corps épiscopal est dépositaire de la succession apostolique.

Jésus est le fondateur de l'Église : il a institué une société religieuse, chargée, avec l'assistance divine, de conserver et d'enseigner sa doctrine évangélique à tous les hommes jusqu'à la fin des temps, et de les conduire au salut.

Comment a-t-il fait pour fonder son Église? En vertu de sa toute-puissance, il a envoyé aux nations le collège des Apôtres choisis par lui, avec la mission divine d'enseigner la foi, d'administrer les sacrements et de gouverner les fidèles. Il a suffi aux mandataires du Christ d'exercer leurs pouvoirs pour établir son Église ; de sorte que la mission apostolique est essentielle à cette œuvre comme l'âme l'est à la vie du corps, l'autorité à l'existence de la société, le fondement au maintien de l'édifice.

Quelle fut l'œuvre des Apôtres?

Agissant en tout selon les instructions et les préceptes du Seigneur, ils ont prêché l'Évangile, fondé des églises et préposé partout aux fidèles, des prêtres et des diacres, dans les bourgs comme dans les villes. La vie chrétienne ne se conçoit pas sans la présence des pasteurs, chargés de célébrer l'Eucharistie et de gouverner les communautés des fidèles. Ces prêtres, égaux entre eux en dignité et en pouvoir, portaient alors indifféremment les titres d'ἐπίσκοποι et de πρεσβύτεροι, avec cette nuance que le second exprime plutôt la dignité, le premier la fonction[1].

1. Il n'y eut jamais au sujet des dénominations de πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος aucun décret officiel de l'Église prescrivant l'emploi de ces titres ou déterminant leur acception précise; c'est l'usage qui les a introduits. Nous écrivions plus haut (p. 217), qu'« il n'est pas facile de dire s'il faut admettre une nuance entre les deux expressions, si l'une exprime plutôt la dignité et l'autre la fonction. » L'autorité de S. Jérôme (voir plus loin, *Appendice* II) nous incline à reconnaître une nuance particulière dans chaque expression.

Mais les Apôtres ont conservé entre leurs mains la haute direction de toutes les églises qu'ils fondaient. C'était là la manière d'organiser de l'Apôtre des gentils, de S. Pierre et, en général, de tous les Apôtres, au témoignage de leur disciple S. Clément de Rome.

Cependant ils communiquèrent bientôt la plénitude de l'Ordre, à quelques chrétiens de marque, à quelques disciples d'élite. Tous ceux-ci, à de rares exceptions près, embrassèrent la vie de missionnaires à l'exemple des Apôtres. Plusieurs, ce sont ceux

Les Apôtres ont établi dans chaque église un collège de prêtres pour célébrer l'Eucharistie et pour gouverner les fidèles. A Jérusalem et en Judée, les chrétiens avaient donné à leurs chefs le titre de πρεσβύτεροι, qui leur était si familier pour désigner leurs autorités, et surtout pour désigner des supérieurs unis en un conseil. Par étymologie ce terme exprimait l'âge, par dérivation l'autorité, la dignité; c'est d'ailleurs plus qu'un simple titre honorifique. Ce nom fut ensuite facilement reçu par les autres fidèles en dehors de Palestine. Cependant ceux-ci adoptèrent aussi un autre titre, qui disait plus pour des Grecs, celui d'ἐπίσκοπος, *inspecteur, intendant*. Il ne marque pas une autorité suprême et indépendante, mais un vrai pouvoir, ordinaire et complet dans son ordre, universel par rapport aux personnes et aux choses commises à ces préposés. Ce titre, qui exprime donc la fonction, la charge, était très convenable pour désigner les pasteurs à qui les Apôtres conféraient la mission de diriger les communautés fondées par eux. Aussi est-ce ce titre qui fut adopté plus tard pour désigner l'évêque, lorsque la direction des églises fut confiée à un seul pasteur.

Cependant à l'âge apostolique, l'un et l'autre désignaient bien certainement les mêmes personnes et les mêmes fonctions, car on ne peut citer aucun endroit de la littérature du 1er siècle où les deux figurent comme titres de deux ordres distincts; et de plus, partout où ils se trouvent réunis ils sont clairement marqués comme synonymes.

Pour plus d'exactitude, nous devons faire observer au lecteur que le mot ἐπισκοποῦντες, 1 Pier. V, 2, que nous avons allégué parmi les autres arguments pour prouver la synonymie (plus haut, pp. 186, 213 sv.), est d'une authenticité douteuse. Il manque dans les *codices* du Sinaï et du Vatican; mais il se trouve dans la plupart des autres manuscrits et dans toutes les versions. Du reste, l'argument tiré de cet endroit de la première épître de S. Pierre garde sa force, parce que les πρεσβύτεροι y sont dits chargés du gouvernement de leurs communautés : « Prêtres, paissez le troupeau confié à vos soins. » Or les pasteurs sont des ἐπίσκοποι.

qu'on nommait les prophètes, se détachèrent de leurs mandants et s'en allèrent de leur côté prêcher l'Évangile, fonder des communautés nouvelles et les organiser par l'institution de prêtres et de diacres; vraisemblablement eux aussi se réservèrent la haute direction de leurs diverses fondations. C'est pourquoi S. Paul, dans sa lettre aux Éphésiens, rappelle aux chrétiens qu'ils sont *édifiés* dans la foi *sur le fondement des Apôtres et des prophètes* (II, 20). D'autres, appelés les évangélistes, restèrent constamment attachés aux Apôtres, et se firent leurs aides dans le ministère d'évangélisation, d'organisation et de direction; n'étant ni fondateurs ni pasteurs, ils n'exercèrent pas de juridiction ordinaire, mais en furent seulement investis quelquefois par délégation.

Le premier siège épiscopal fut établi à Jérusalem par Jacques. Grâce à sa qualité d'Apôtre, du moment qu'il fixa sa résidence parmi les judéo-chrétiens de Palestine, tandis que ses collègues se dispersèrent au milieu des nations, il devint le pasteur en chef de l'église de Jérusalem. Syméon, le second évêque de Jérusalem, recueillit donc une succession apostolique.

De très bonne heure, S. Pierre établit Évode sur le siège qu'il érigea à Antioche. La fondation de cette église, la première en date parmi les gentils, n'était pas l'œuvre personnelle d'un Apôtre; c'est pour ce motif peut-être que le chef des Apôtres lui donna un évêque.

A Rome, S. Pierre fonda et organisa l'église et en devint ainsi le chef. De concert avec son collègue S. Paul, qui vint contribuer plus tard à l'évangélisation de la ville, il y établit Lin comme évêque, et il en fit son successeur en attachant les droits de la Primauté sur l'Église universelle à la succession épiscopale de Rome.

A Alexandrie, Marc, disciple de S. Pierre, après y avoir fondé des communautés chrétiennes, les organisa et leur donna un évêque.

Quel fut l'ordre suivi pour la succession apostolique dans les autres églises chrétiennes, en dehors de Rome, de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie et des sièges épiscopaux institués plus tard par l'Apôtre S. Jean? Il est certain que les Apôtres prirent

des dispositions pour assurer leur succession, pour la transmettre régulièrement à leurs disciples d'élite : cela est mis hors de conteste par le témoignage compétent de S. Clément de Rome. Mais, faute de documents, il règne encore une certaine obscurité sur la manière dont cette succession se fit. La mort du fondateur, ne changeant rien à la constitution ecclésiastique, n'avait d'autre effet que de faire passer la direction supérieure des églises de ses mains dans celles de ses disciples, désignés comme successeurs. Il est raisonnable de croire que l'Apôtre S. Paul divisa ses fondations soit en provinces, soit en églises, et en assigna à divers successeurs une partie plus ou moins notable; parmi ces remplaçants, quelques-uns ne tardèrent pas à fixer leur siège et devinrent pasteurs d'une église, tels Denis à Athènes, Caïus à Thessalonique, tandis que les autres demeurèrent évêques régionnaires.

Enfin, vers la fin du 1er siècle, S. Jean multiplia les sièges épiscopaux et organisa l'administration des diocèses dans les diverses villes d'Asie Mineure, exactement comme l'institution épiscopale fonctionne sous nos yeux. On peut supposer que le principal motif qui le détermina à préposer un seul pasteur à la direction de chaque troupeau, gouverné jusque-là par un collège de prêtres dans les circonstances ordinaires de la vie chrétienne, fut le besoin d'une plus grande unité. Ayant sous les yeux des églises gouvernées par des évêques, et d'autres dirigées de fait par un corps presbytéral, il a pu apprécier les effets de cette différence de régime, et il a jugé que l'institution d'un évêque dans chaque ville était la meilleure sauvegarde de l'orthodoxie et de l'union. Il fallut dès lors désigner le pasteur unique du troupeau par un titre propre. Comme les prêtres étaient appelés de deux noms dont un surtout servait à exprimer leur qualité de recteurs des églises, on lui réserva celui-ci pour exprimer le mieux sa supériorité et sa fonction; il devint ὁ ἐπίσκοπος. L'action apostolique de S. Jean par rapport à l'épiscopat aurait donc consisté à placer un évêque à la tête de chaque collège de prêtres, à remplacer les évêques régionnaires par des évêques à sièges stables, à multiplier les sièges épiscopaux.

Bientôt tous les évêques régionnaires disparurent, pour faire

place à des évêques à sièges fixes, préposés comme pasteurs à des églises dont ils prirent le titre.

En résumé, puisque les Apôtres furent envoyés par Jésus-Christ avec la mission divine d'enseigner l'Évangile, de conférer les moyens de salut à tous les hommes et de gouverner les fidèles selon les préceptes du Seigneur, il est hors de conteste que ceux à qui les Apôtres ont transmis cette même mission avec la charge de la transmettre à leur tour à d'autres, doivent être tenus pour leurs successeurs. Or les documents de la primitive Église prouvent que les Apôtres ont institué la dignité hiérarchique supérieure connue plus tard sous le nom d'épiscopat, en élevant certains disciples à la plénitude de l'Ordre et en leur communiquant, soit immédiatement soit avant de mourir, le pouvoir de juridiction ou la mission divine. Parmi ces évêques les uns fondaient et organisaient de nouvelles églises exactement comme les Apôtres; les autres, coopérateurs et suivants de quelque Apôtre, étaient appelés à recueillir sa succession; d'autres encore étaient promus à un siège épiscopal et établis comme pasteurs à la tête d'une église particulière. Les évêques sont donc les successeurs des Apôtres, puisqu'ils sont institués pour continuer la mission et les pouvoirs dont Jésus-Christ, en vertu de sa puissance divine, avait investi le collège apostolique.

L'apostolat, et conséquemment le droit divin, se continue dans l'épiscopat; aujourd'hui, comme dans l'Église primitive, et jusqu'à la fin des temps, les évêques revendiquent à juste titre la qualité de successeurs des Apôtres, disant avec un évêque contemporain de S. Cyprien : « Manifesta est sententia Domini nostri Jesu Christi Apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a Patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate Ecclesiam Domini gubernantes et credentium fidem baptizantes. » *(Opera S. Cypriani,* I, p. 459, éd. Hartel).

APPENDICE.

I.

Opinions de Théodore de Mopsueste et de Raban Maur.

A la liste des anciens écrivains ecclésiastiques, dont l'autorité vient confirmer les conclusions que l'étude des documents de l'Église primitive nous a imposées (voir plus haut, p. 119-127), il faut encore ajouter Théodore de Mopsueste (vers l'an 400) et Raban Maur († 856). Non seulement ils ont reconnu la synonymie des mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος dans les écrits apostoliques, mais ils appliquent l'une et l'autre appellation aux prêtres seulement, ajoutant que les sièges épiscopaux étaient rares aux origines de l'Église.

Dans son commentaire sur les épîtres de S. Paul, Théodore, évêque de Mopsueste en Cilicie, est amené par le texte de la première lettre à Timothée, III, 1 ss., à interpréter les deux termes en question. Il observe d'abord que, dans le Nouveau Testament, ils sont employés indifféremment pour désigner les mêmes dignitaires, mais que de son temps, ils étaient réservés à deux ordres nettement distincts. Il se demande la raison de ce changement. Primitivement, dit-il, les chrétiens encore peu nombreux étaient dirigés par des prêtres, que l'on désignait soit sous le nom de πρεσβύτεροι, titre d'honneur emprunté aux usages juifs, soit sous celui d'ἐπίσκοποι, si l'on voulait signifier leur fonction qui consistait à administrer les églises. Quant aux chefs ecclésiastiques qui avaient le pouvoir d'ordonner, c'est-à-dire nos évêques, ce n'était pas à une église, mais à toute une province qu'ils étaient préposés. Ainsi Paul confia l'Asie à Timothée, la Crète à Tite, d'autres provinces à d'autres disciples, avec mission de célébrer les ordinations, de surveiller l'enseignement, de remettre les péchés les plus graves. Chaque capitale avait son évêque; mais il n'y avait pas alors d'évêques à la campagne. Au début ces supérieurs étaient appelés Apôtres. Mais les premières générations passées, on trouva peu convenable de leur conserver un titre aussi élevé et on les qualifia simplement d'ἐπίσκοποι, en réservant le nom de πρεσβύτεροι aux prêtres. Bientôt on en vint à augmenter le nombre des évêques d'abord par nécessité, ensuite par ambition; au

commencement il n'y en eut que deux ou trois au plus par province, comme cela se pratiquait il n'y a pas bien longtemps, c'est Théodore qui le constate, dans la plus grande partie de l'Occident, comme on pourrait encore l'y voir pratiqué dans quelques provinces. A la longue on mit des évêques non seulement dans toutes les villes, mais même dans les localités où le besoin ne s'en faisait aucunement sentir. (Voir *Theodori in epist. S. Pauli comment.*, édit. Sweete, Londres, 1882, t. II, p. 124; Cramer, *Catenæ græc. Patrum*, Oxford, 1843, t. VII, p. 27 ss.; Raban Maur, *in 1 ad Tim. III*, Migne, P. L. CXII, coll. 603 ss.).

A première vue il pourrait sembler que Théodore, quand il donne comme raison de la multiplication du nombre des évêques la φιλοτιμία τῶν ποιούντων, *l'ambition de ceux qui le font*, veuille attribuer le changement introduit à un mobile moins honorable. Mais Raban Maur n'a pas pris l'expression φιλοτιμία en mauvaise part, puisqu'il l'a rendue comme suit : « Postea vero et illis (aux évêques existants) adjecti sunt alii *liberalitate eorum qui ordinationes faciebant.* » Théodore veut faire entendre que les autorités supérieures de l'Église, qui avaient du reste le droit de le faire, ont mis leur gloire, leur ambition à accroître le nombre des évêques. Ce n'est là sans doute qu'une conjecture de cet écrivain.

N'a-t-il pas aussi perdu de vue que l'Apôtre S. Jean avait déjà établi de nombreux sièges épiscopaux en Asie Mineure? A-t-il une raison autre que les Pastorales pour regarder Timothée comme évêque de la province d'Asie et Tite de la Crète? Sur quoi se fonde-t-il pour admettre que ces premiers évêques aient été désignés sous le nom d'Apôtres?

Ces réserves faites, le témoignage de Théodore fournit une précieuse confirmation pour notre thèse. Quoique la théologie de cet écrivain ait soulevé beaucoup d'objections au point de vue du dogme, son autorité n'en est pas amoindrie pour la connaissance historique de faits patents, tels que les choses d'organisation, ni pour l'interprétation de textes qui n'avaient aucun rapport avec ses spéculations erronées sur la grâce et l'incarnation.

* * *

En peu de mots, Raban Maur donne à son tour un témoignage net et catégorique : « Notandum vero est illud, quoniam episcopos dicit (Paulus) illos, qui nunc presbyteri dicuntur, sic illos nominans; nec enim ordinis

erat multos in una civitate esse illos qui nunc episcopi nuncupantur : siquidem nec per singulas civitates erant antiquis temporibus functionem hanc adimplentes : sed episcopos dicens statim memoratus est et diaconos. Non utique relictis presbyteris diaconos dixisset inferiores eorum. Sed ista quis melius recognoscet ex illis, quæ ad Titum scripta sunt, in quibus dicit : 'Ut constituas per civitates presbyteros, sicut et ego tibi præcepi', et adjiciens quales : 'Oportet, inquit, episcopum irreprehensibilem esse', presbyteros episcopos evidenter nominans. » *(Expositio in epist. ad Phil.*, I, 1. Mg. P. L. CXII, col. 479). Cet auteur aussi évite une confusion commise par bien d'autres, celle d'appliquer les deux noms aux évêques comme aux prêtres. Les noms sont synonymes et ne désignent que les simples prêtres, car à l'origine, bien des églises, notamment celle de Philippes dont il est question dans ce commentaire, n'avaient pas d'évêque à leur tête en qualité de pasteur unique. (Cfr. son commentaire *in epist. 1 ad Tim. III;* coll. 603 ss.).

II.

Sentiment de S. Jérôme.

Depuis longtemps il est reconnu qu'il est difficile d'interpréter et de concilier entre eux les divers passages où S. Jérôme traite de la hiérarchie ecclésiastique. Ceux qui nient la supériorité des évêques sur les prêtres ne manquent pas d'invoquer son autorité en faveur de leur système. Les conclusions de notre étude nous suggèrent un essai d'interprétation, qui, sans faire violence à aucun texte, nous semble non seulement faire disparaître les contradictions apparentes, mais encore maintenir la vérité et l'orthodoxie du sentiment de S. Jérôme.

Ce Père traite *ex professo* des rapports des évêques et des prêtres dans son commentaire sur l'épître à Tite, I, 5, et dans sa lettre à Évangélus (146e ou 85e). Nous avons déjà interprété la lettre en partie à propos de la liste épiscopale d'Alexandrie (voir plus haut, p. 344 ss.). Voici le texte du *commentaire de l'épître à Tite*, où toutes les difficultés se trouvent réunies ; les italiques y soulignent ce qu'on objecte contre la supériorité de l'épiscopat sur le presbytérat : « *Idem est ergo presbyter qui et episcopus,* et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis : 'Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem

Cephæ', *communi presbyterorum consilio ecclesiæ gubernabantur*. Postquam vero unusquisque eos quos baptizaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut *unus de presbyteris electus* superponeretur cæteris, ad quem omnis ecclesiæ cura pertineret, et *schismatum semina tollerentur*. Putet aliquis non Scripturarum, sed nostram esse sententiam, episcopum et presbyterum unum esse, et aliud ætatis, aliud esse nomen officii, relegat Apostoli ad Philippenses verba dicentis : 'Paulus... omnibus sanctis in Christo Jesu, qui sunt Philippis, cum episcopis et diaconis, etc.' Philippi una est urbs Macedoniæ, et certe in una civitate plures, ut nuncupantur, episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus. » Puis après avoir allégué en faveur de son sentiment Act. XX, 17 et 28; Hébr. XIII, 17; 1 Pier. V, 1, 2, il conclut : « Hæc propterea ut ostenderemus *apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos, paulatim vero ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam*. Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subjectos, ita episcopi noverint se *magis consuetudine, quam dispositionis dominicæ veritate, presbyteris esse majores*, et in commune debere Ecclesiam regere, imitantes Moysen, qui cum haberet in potestate solum præesse populo Israël, septuaginta elegit cum quibus populum judicaret. » Il écrit dans le même sens à *Évangélus* : « Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam, ut diaconos presbyteris, id est episcopis, anteferret. Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos... Ne quis contentiose in una ecclesia plures episcopos fuisse contendat... Quod autem postea unus electus est, qui cæteris præponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriæ, a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant... Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat? Nec altera romanæ urbis ecclesia, altera totius orbis existimanda est... Omnes... nationes unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis... Ubicunque fuerit episcopus..., ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii... Cæterum omnes Apostolorum successores sunt... Presbyter et episcopus aliud ætatis, aliud dignitatis est nomen... Et ut sciamus traditiones aposto-

licas sumptas de veteri Testamento, quod Aaron et filii ejus atque levitæ in Templo fuerunt, hoc sibi episcopi et presbyteri et diaconi vindicent in Ecclesia. » Enfin dans l'*épître à Océanus* (69e ou 83e), il répète brièvement la même chose : « In utraque epistola (1 ad Tim., ad Tit.) sive episcopi, sive presbyteri, — quanquam apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerint; quia illud nomen dignitatis est, hoc ætatis,—jubentur monogami in clerum eligi. »

Pour procéder avec ordre, notons d'abord distinctement les principes et les faits que S. Jérôme considère comme certains et acquis, pour en dégager ensuite les corollaires.

1° Il ne peut y avoir qu'un seul évêque proprement dit par église : « certe in una civitate plures, ut nuncupantur, episcopi esse non poterant »; « ne quis contentiose in una ecclesia plures episcopos fuisse contendat ».

2° Les évêques sont les successeurs des Apôtres : « omnes (episcopi) Apostolorum successores sunt ».

3° Seuls les évêques ont le pouvoir d'ordonner : « quid facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat? » « audiant episcopi qui habent constituendi presbyteros per urbes singulas potestatem » *(Comm. in Tit.*, I, 5). Les évêques sont donc supérieurs aux prêtres par le pouvoir de l'Ordre.

4° La hiérarchie ecclésiastique comprend trois degrés : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat.

5° En aucune manière, l'autorité de l'Église et la légitimité de son organisation hiérarchique ne sont mises en question. S. Jérôme les respecte pleinement, ne prétend rien réformer, rien innover. Il est très loin d'attribuer la supériorité de l'épiscopat soit à l'ambition de certains membres du corps des prêtres soit à quelque autre motif moins digne.

6° Il y a unité de foi et unité de constitution dans toute l'Église : « omnes nationes unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis »; « ubicumque fuerit episcopus, ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii »; « in toto orbe decretum est ». — D'ailleurs, et ceci est capital, dans chaque province, par conséquent dans l'Église entière, les Apôtres ont institué des prêtres et des évêques : « prædicatio Evangelii... et sermo divinus... dari debuit nummulariis et trapezitis, id est... cæteris doctoribus, quod fecerunt et APOSTOLI, PER SINGULAS PROVINCIAS PRESBYTEROS ET EPISCOPOS ORDINANTES *(Comment. in Mt. XXV, 26-28)*.

7° Aux premières années du christianisme, les églises étaient gouvernées par un collège de prêtres : « communi presbyterorum consilio ecclesiæ gubernabantur » ; c'est en ce sens que S. Jerôme interprète tous les passages du Nouveau Testament, où il est question des « episcopi » et des « presbyteri ». Telle était la situation générale ; mais ce Père n'affirme pas qu'il n'y eût aucune église gouvernée par un évêque ; au contraire, il l'admet certainement pour Rome, Antioche, Alexandrie et Jérusalem : « Alexandriæ a Marco evangelista... presbyteri semper unum... episcopum nominabant » ; « Jacobus ab Apostolis Hierosolymorum episcopus ordinatus, suscepit ecclesiam Hierosolymæ » *(De script. eccles.*, 2) ; voir ses notices sur l'Apôtre Jean, « rogatus ab Asiæ episcopis », et sur les évêques apostoliques Clément et Polycarpe *(De script. eccles.*, 9, 15, 17) ; voir encore sa traduction de la *Chronique* d'Eusèbe, aux années de l'ère chrétienne 33, 42, 45, 64.

Comment concilier le 6° et le 7°, des évêques établis par les Apôtres partout, dans chaque province, et néanmoins la plupart des églises dirigées par un corps de prêtres ? C'est qu'il faut distinguer entre les degrés de la hiérarchie requis par la *constitution générale de l'Église* et les ministres que demande *sur place* l'organisation d'une communauté. Toute église chrétienne, ou bien avait un siège épiscopal, mais ces églises étaient rares à l'époque apostolique (du moins en dehors de l'activité apostolique de S. Jean en Asie Mineure vers la fin du 1er siècle), ou bien ressortissait à la juridiction supérieure d'un Apôtre ou d'un évêque sans siège fixe. Ainsi les églises fondées par S. Paul étaient gouvernées par un corps de pasteurs, un collège de prêtres ; mais l'Apôtre s'était réservé la haute direction de toutes.

8° Anciennement les évêques, c'est-à-dire les recteurs, n'étaient autres que les prêtres : « idem est ergo presbyter qui et episcopus » ; « apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos ». — Toutefois ces recteurs n'étaient pas des évêques proprement dits, puisqu'il ne peut y en avoir qu'un par église (1°).—Il est important de noter que nulle part S. Jérôme ne dit que le prêtre est l'égal de l'évêque proprement dit ; il affirme seulement que les prêtres ayant gouverné les églises ont été évêques, c'est-à-dire recteurs.

9° Le terme évêque (ἐπίσκοπος) indique une fonction, car il désigne le dignitaire chargé de gouverner les églises, et comme les prêtres (πρεσβύτερος, *ancien*, est plutôt un titre d'âge, de dignité) gouvernaient

alors les églises, les deux mots étaient employés indifféremment pour désigner les prêtres : « putet aliquis non Scripturarum, sed nostram esse sententiam episcopum et presbyterum unum esse, et aliud ætatis, aliud esse nomen officii, relegat, etc... Quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant, propterea indiffferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus ».

10° Mais bientôt un changement a été introduit dans le gouvernement des communautés :

a) L'époque : « antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis : 'Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephæ', communi presbyterorum consilio ecclesiæ gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos baptizaverat suos putabat esse, non Christi, toto orbe decretum est, etc. »; « quod autem postea unus electus est ». Ces indications sont très vagues, elles marquent seulement, en général, l'époque des origines. La citation de l'épître de S. Paul aux Corinthiens n'est pas alléguée pour préciser le moment, mais pour indiquer le motif : « diceretur *in populis* »; après ce schisme de Corinthe la situation primitive perdurait encore d'après l'interprétation que S. Jérôme lui-même donne des lettres postérieures de l'Apôtre.

b) L'auteur du changement n'est pas indiqué : « in toto orbe decretum est »; en général, néanmoins, le changement est attribué à l'autorité de l'Église (cfr. 13°).

c) La nature du changement : primitivement les églises étaient gouvernées par un collège de prêtres (appelés également pour ce motif évêques), ensuite un seul élu dans le collège fut préposé aux autres et chargé du gouvernement de l'église : « unus de presbyteris electus superponeretur cæteris, ad quem omnis ecclesiæ cura pertineret ». A Alexandrie, c'étaient les prêtres qui élisaient eux-mêmes un membre de leur collège pour en faire l'évêque.

d) La cause ou le but : détruire les causes de division et assurer l'unité d'action : « schismatum semina tollerentur »; « paulatim ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam »; « quod autem postea unus electus est, qui cæteris præponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet ».

e) La conclusion à tirer du fait : α. il convient que, dans la direction des églises, les évêques considèrent les prêtres comme un conseil :

« episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate, presbyteris esse majores et in commune debere Ecclesiam regere, imitantes Moysen, qui cum haberet in potestate solum præesse populo Israël, septuaginta elegit cum quibus populum judicaret » [1]. —β. Manifestement les diacres sont inférieurs aux prêtres : « audio quemdam in tantam erupisse vecordiam ut diaconos presbyteris, id est episcopis, anteferret »; « sciant quare diaconi constituti sint; legant Acta Apostolorum, recordentur conditionis suæ » *(Ép. à Évang.)*.

11° Par conséquent, les évêques proprement dits sont supérieurs aux prêtres quant au pouvoir de juridiction; cette supériorité est légitime, mais elle doit son origine historique à une loi de l'Église plutôt qu'à un précepte formel de Jésus-Christ (cfr. 14°) : « unus de presbyteris electus superponeretur cæteris »; « sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit esse subjectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores »; « unus electus est qui cæteris præponeretur»; « Alexandriæ... presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat ». L'exemple de Moïse que S. Jérôme allègue prouve aussi la légitimité de la supériorité des évêques, car comme Moïse avait le pouvoir de gouverner seul le peuple d'Israël, ainsi l'évêque a le pouvoir de gouverner seul son église.

12° De là, d'un côté, égalité entre les prêtres et les évêques; d'un autre côté, supériorité des évêques : au point de vue de l'Ordre, le prêtre et l'évêque ont le même sacerdoce, mais seul l'évêque a la plénitude de l'Ordre, ce qui lui confère exclusivement le pouvoir d'ordonner et d'in-

1. Quoique, pour S. Cyprien, l'évêque représentât de droit divin le principe de l'autorité dans les églises (*ép.* 33, 1), lui aussi s'était tracé comme ligne de conduite de ne rien décider d'important sans l'avis de ses prêtres, qu'il appellait volontiers ses collègues dans le sacerdoce. Ainsi il écrit à ses prêtres et diacres : « Ad id vero quod scripserunt mihi conpresbyteri nostri..., solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tunc de his quæ vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus. » (*Ép.* 14, 4; cfr. 38, 1, éd. Hartel).

stituer des prêtres dans les communautés; au point de vue de la juridiction, anciennement les collèges des prêtres dirigeaient les églises, mais bientôt la direction fut confiée à un seul, auquel pour ce motif on réserva le titre d'évêque. Comme S. Jérôme porte toute son attention sur la hiérarchie de juridiction, il néglige de noter que ce chef, élu dans le corps des prêtres pour leur être préposé ainsi qu'à toute la communauté, recevait une consécration épiscopale. C'est là une des difficultés que présente son interprétation.

13° En général, la hiérarchie, comme elle était constituée à son époque, remontait aux Apôtres, qui, en l'établissant, s'étaient inspirés de l'organisation sacerdotale de l'Ancien Testament : « Et ut sciamus traditiones apostolicas sumptas de Veteri Testamento, quod Aaron et filii ejus atque levitæ in templo fuerunt, hoc sibi episcopi et presbyteri et diaconi vindicent in Ecclesia ». — De même, dans son *Dialogue contre les Lucifériens*, 9, S. Jérôme semble rapporter la prééminence de l'évêque sur les prêtres à l'institution apostolique, d'abord en la présentant comme un principe essentiel de bon ordre et d'unité dans l'Église, ensuite en rattachant la prérogative episcopale de pouvoir donner l'Esprit-Saint au fait de la descente de l'Esprit-Saint sur les Apôtres au jour de la Pentecôte : « Quod si hoc loco quæris, quare in Ecclesia baptizatus, nisi per manus episcopi non accipiat Spiritum sanctum, quem nos asserimus in vero baptismate tribui, disce hanc observationem ex ea auctoritate descendere, quod post ascensum Domini Spiritus Sanctus ad Apostolos descendit. Et multis in locis idem factitatum reperimus, ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis... Ecclesiæ salus in summi sacerdotis dignitate pendet : cui si non exsors quædam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in ecclesiis efficientur schismata quot sacerdotes ».

14° Il est incontestable que, pour S. Jérôme, l'évêque est supérieur au prêtre; reste la fameuse question : est-il supérieur, en juridiction, de droit divin ou de droit ecclésiastique seulement? S. Jérôme affirme clairement, on ne saurait le nier, que les évêques sont supérieurs aux prêtres de droit ecclésiastique. Mais il faut noter qu'il atténue son expression en disant : *plus* par la coutume, la loi de l'Église, *que* par un précepte formel du Seigneur, *magis quam*. En outre, les propres principes de S. Jérôme nous conduisent logiquement à la conclusion que cette supériorité est de droit divin. Car l'autorité qu'il reconnaît à

l'Église est une autorité supérieure à celle des prêtres, puisqu'elle soumit légitimement les prêtres aux évêques. Quels étaient ceux qui pouvaient ainsi exercer dans l'Église cette juridiction supérieure à celle des prêtres, si ce n'étaient les Apôtres ou leurs successeurs? Il est donc manifeste que, dès le commencement, il y a eu dans l'Eglise des autorités supérieures aux prêtres : ces autorités ce sont les Apôtres, et, après leur mort, les évêques leurs successeurs.

Mais pourquoi attribuer la supériorité des évêques plutôt au droit ecclésiastique qu'au droit divin? Observons que *de fait* il y a une notable différence entre la dépendance d'un corps de pasteurs, dirigeant seul une communauté, quoique sous l'autorité d'un supérieur habituellement absent, et la subordination d'un clergé effectivement dirigé par un évêque qui se trouve à sa tête. Puisqu'à des prêtres, qui jusque-là étaient en quelque sorte leur propre maître, l'Église de fait a donné des chefs, en créant des sièges épiscopaux, S. Jérôme a pu dire que la loi de l'Église est cause que les prêtres sont soumis aux évêques. Cela est d'autant plus vrai, que le but qu'il fait poursuivre à l'Église dans la création des sièges épiscopaux, n'est autre que de mettre partout le gouvernement entre les mains d'un seul, de soumettre effectivement tout le clergé à un seul pasteur, à un seul chef[1].

1. L'opinion de S. Jérôme n'est pas fidèlement exposée dans l'*Histoire de l'Église* traduite de l'allemand de M. le Dr Funk par M. l'abbé Hemmer, p. 82 : « Il y avait dans le clergé plusieurs degrés hiérarchiques. L'Écriture emploie indifféremment les mots d'évêque et de prêtre pour désigner les deux premiers. Saint Jérôme en conclut que ces termes signifiaient une même fonction. A l'entendre, il n'y eut d'abord que des prêtres; l'épiscopat naquit dans la suite, quand l'un des prêtres, poussé par l'ambition, s'éleva au-dessus de ses collègues et créa une dignité supérieure à la prêtrise. Si peu fondée que soit cette opinion, l'incertitude du langage usuel prouve que la distinction entre l'episcopat et le presbytérat n'était pas nettement accusée à l'origine. » Les explications que nous avons proposées suffiront pour montrer que ces paroles ne rendent pas du tout la pensée de S. Jérôme. En particulier, nous n'avons trouvé aucune trace de cette ambition de certains prêtres qui aurait donné naissance à l'épiscopat. Ce que S. Jérôme affirme, c'est qu'à l'origine les églises avaient à leur tête un collège de prêtres qui les gouvernaient en commun, mais que, à la suite des rivalités qui surgirent entre les prêtres, égaux en dignité et en pouvoir, et, à leur sujet, entre leurs ouailles, l'Église décréta partout qu'on conférerait à un seul la suprématie sur tous les autres.

En résumé, la clef du système de S. Jérôme est fournie par le fait qu'il prend soin de noter chaque fois qu'il traite de l'interprétation des termes « évêque » et « prêtre » dans le Nouveau Testament : « aliud ætatis, aliud esse nomen officii » ; « quanquam apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerint, quia illud nomen dignitatis est, hoc ætatis » ; « presbyter et episcopus, aliud ætatis, aliud dignitatis est nomen ». Par conséquent le terme ἐπίσκοπος de sa nature désigne un recteur, un gouverneur ; il peut s'appliquer à tous ceux qui gouvernent une église, que ce soient de simples prêtres, ou que ce soient des prêtres de premier ordre. C'est pourquoi, quand le collège des prêtres gouvernait les églises, tous prenaient le titre d'évêque à cause de leur fonction ; quand le gouvernement fut exercé par un seul, on lui réserva le nom d'évêque. Néanmoins, dit S. Jérôme, il n'y eut jamais plusieurs évêques proprement dits dans une église ; les évêques sont les successeurs des Apôtres et ont seuls le pouvoir d'ordonner. L'organisation de sièges épiscopaux est une institution ecclésiastique, non pas divine, mais plutôt apostolique : l'Église a établi partout un seul chef comme centre d'unité, au lieu de laisser la direction des églises à tout un corps de prêtres.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES ÉVÊQUES CONNUS AUX DEUX PREMIERS SIÈCLES.

PAYS	ITALIE	PALESTINE ET SYRIE							ÉGYPTE	GRÈCE			PROVINCE D'ASIE ET ASIE MINEURE														CAPPADOCE	LYBIE (?)	CRÈTE		THRACE		GAULE
SIÈGES	ROME	JÉRUSALEM	ANTIOCHE	CÉSARÉE	TRIPOLIS	LAODICÉE	PTOLÉMAÏS	TYR	ALEXANDRIE	THESSALONIQUE	ATHÈNES	CORINTHE	ÉPHÈSE	SMYRNE	PERGAME	THYATIRE	SARDES	PHILADELPHIE	LAODICÉE	HIÉRAPOLIS	EUMÉNÉE	MAGNÉSIE	TRALLES	HIÉROPOLIS	COMANE	APAMÉE	AMASTRIS	SINOPE		CYRÈNE	GORTYNE	CNOSSE	DÉVELTE	ANCHIALIS	LYON
1re siècle	SS. Pierre & Paul, Apôtres, m. 67*, fondateurs 1. Lin 2. Anenclet 3. Clément (vers 90) 4. Évariste	1. Jacques m. 65*, Apôtre, « frère du Seigneur » 2. Siméon m. 104*, fils de Clopas	1. Évode (institué par S. Pierre) 2. Ignace m. 107*	S. Pierre Apôtre fondateur 1. Zachée	1. Maraonès	1. N., disciple de S. Pierre			Marc fondateur 1. Annianus 2. Avilius	S. Paul Apôtre fondateur 1. Caïus (d'après une tradition rapportée par Origène)	1. Denis l'Aréopagite		Timothée délégué apostolique S. N	Épaphras fondateur Successeurs des fondateurs Jean Apôtre institue des sièges épiscopaux Polycarpe m. 155*	N	N	N	N	1. Archippe(?) Successeurs des fondateurs N	Papias	Fondateurs								Le Centurion du Calvaire (d'après S. Grégoire de Nysse)		Paul Apôtre fondateur Tite délégué apostolique Successeurs du fondateur				
100 à 150	5. Alexandre 6. Xyste 7. Télesphore m. 8. Hygin 9. Pie	EGLISE JUDÉO-CHRÉTIENNE 3. Juste 4. Zachée 5. Tobie 6. Benjamin 7. Jean 8. Mathias 9. Philippe 10. Sénèque 11. Juste 12. Lévi 13. Ephrès 14. Joseph 15. Jude 16. Marc en 135 17. Cassien 18. Publius 19. Maximus	3. Héron 4. Corneille 5. Éros						3. Cerdo 4. Primus 5. Juste 6. Eumènes 7. Marcus				Onésime					N				Damas	Polybe				N., père de Marcion (d'après S. Épiphane)						
150 à 199	10. Anicet 11. Soter 12. Éleuthère	EGLISE GRECQUE 20. Julien 21. Caïus 22. Symmachus 23. Caïus 24. Julien 25. Capito 26. Maximus 27. Antonin 28. Valens 29. Dolichien	6. Théophile 7. Maximin						8. Céladion 9. Agrippin 10. Julien		Publius m. Quadratus	Primus Denis		N (Papirius) N			Méliton		Sagaris m.	Claude Apollinaire	Thrasée m.			Abercius	Zoticus	Julien	Palma,			Aurélius	Philippe	Pinytus	Él. P. Jules	Sotas	Pothin m. 177
Controv. pascale 190*	13. Victor	30. Narcisse	8. Sérapion	Théophile			Clarus	Cassius	11. Démétrius			Bacchyllus	Polycrate	Synode de nombreux évêques à Éphèse								doyen d'âge du synode des évêques du Pont												Irénée

m = martyr.
* marque une date approximative.
N désigne un évêque mentionné sans nom propre.

En outre, au Ier siècle Diotréphes fut probablement évêque dans une ville d'Asie Mineure. — *Sept* parents de Polycrate, dont les plus anciens vécurent au commencement du IIe siècle, furent aussi évêques, vraisemblablement dans les villes de la province d'Asie.

TABLE DES PRINCIPAUX PASSAGES DU NOUVEAU TESTAMENT ET DE L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EXPLIQUÉS DANS CETTE DISSERTATION.

Évangile selon S. Mathieu.

	Pages
V, 17, 18.	10 ss.
VII, 12.	13
VIII, 12.	16 *n.* 2
X, 1-5.	4, 45
XI, 13.	10
XVI, 13.	42
16-19.	20 ss., 58 ss.
23.	46
XVIII, 1 ss.	47 s.
17, 18.	43, 48 ss., 63
XX, 20-28.	47 s.
XXII, 40.	13
XXVIII, 16-20.	51 ss., 63 s., 78 ss. *n.*

Évangile selon S. Marc.

III, 13-19.	4
XVI, 14-16.	57 s., 63 s.

Évangile selon S. Luc.

VI, 12-16.	4
XVI, 16.	10
XXII, 26.	47, 162

Évangile selon S. Jean.

IV, 1, 2.	71 *n.*
42.	15 s.
XX, 21-23.	55, 63
30-31.	56
XXI, 15-17.	55 s., 62

Actes des Apôtres.

I, 13.	4
I, 20.	177
II, 42, 46.	81
V, 6, 10.	112
VI.	93 s., 109, 110 ss.
VIII, 14 ss.	92
IX, 12, 17.	90 *n.*
XI, 30.	143
XII, 17.	234
XIII, 1-3.	94 ss. 262 *n.*
XIV, 22 (23).	96 s., 149, 159 *n.*
XV, 2 ss.	146 s.
XIX, 2 ss.	79 s. *n.*, 92 s.
XX, 17, 28.	97 s., 119 s., 149 ss., 177 s., 211 s., 223 ss.
XXI, 15-18.	147, 150 s., 236.

Épître aux Romains.

XII, 8.	170

1e Épître aux Corinthiens.

I, 13-17.	53 s. *n.*, 79 *n.*
III, 11.	34 ss.

Pages

VI, 11. 80 *n.*
VII. 184 *n.*
IX, 1-6. 238
X, 4 34 ss.
XI, 20-34. 257
XII, 4, 5. 263
28. 260
XII-XIV. 257 ss.
XV, 7. 234
XVI, 15-18. 263 s.

Épître aux Galates.

I, 19. 256 ss.
II, 3. 389 *n.*
6-15. 34 s., 238 *n.*

Épître aux Éphésiens.

II, 20. 34 ss., 262 *n.*, 415
IV, 11. 179 s., 260, 262 *n.*, 275

Épître aux Philippiens.

I, 1. 122 ss., 178 s., 252

1e Épître aux Thessaloniciens.

V, 12, 13. 169 s., 253 s.

1e Épître à Timothée.

248 ss.
III, 1 ss. 121 ss., 180 ss., 212 s., 220
IV, 14. 98 ss., 154, 219 s.
V, 17-25. 102 ss., 151 ss., 170, 212 s.
VI, 12, 13. 101 s.

2e Épître à Timothée.

I, 6. 98 ss.

Épître à Tite.

I, 5 ss. 155, 159 s. *n.*, 181 ss., 212, 220, 251

Pages

Épître aux Hébreux.

VI, 2. 93
XIII, 7, 17, 24. 170 ss.

Épître de S. Jacques.

V, 14. 147 ss.

1e Épître de S. Pierre.

V, 1-3. 155 ss., 161 s., 186 s., 213 s., 278 s., 415 *n.*

3e Épître de S. Jean.

1. 157, 305
9. 256 *n.*, 294 s.

Apocalypse.

I-III. 290 ss.

Didaché.

7, 1, 3; 9, 5. 79
15, 1, 2. 199 ss., 287

Épître de S. Clément aux Corinthiens.

1, 3. 162 ss. 172, 281
3, 3. 162 s.
21, 6. 163 ss., 172, 281
40, 41. 188 ss.
42. 73 s., 105 ss., 168 s., 191 ss., 214, 267, 387 s.
44. 106 ss., 158 ss., 194 ss., 214 ss., 267, 387 ss.
54, 2. 158 ss.

Pseudo-épître de S. Clément aux Corinthiens.

364 ss.

Papias, *cité par Eusèbe*

H. E., III, 39. 301 ss.

Épîtres de S. Ignace

aux Éphésiens, 3, 2. 400
6, 1. 397

Pages

aux Magnésiens, 2. 397
6, 1. 396
aux Tralliens, 3. 398
aux Romains, p. 281 s., 324
aux Philad., inscr. 397
10. 373

Épître de S. Polycarpe aux Philippiens.

Titre, 3, 11. 166, 367 s., 371

Martyre de Polycarpe.

16, 2. 296
22, 2. 317

Pasteur d'Hermas.

Vis., II, 4, 2, 3. 161, 322 ss.
III, 5, 1. 284 ss., 323 s.
9, 7. 282 ss.

S. Justin.

Apologie I, 65, 67. 201 s., 368 ss.
Dial. c. Tryphon, 100. 29 s.

Hégésippe, *cité par Eusèbe.*

H. E., II, 23. 239 *n.* 1, 241, 350 s.
III, 11. 243 ss., 351 s.
16. 321 s.
20. 245
32. 241 *n.* 2, 245, 352
IV, 22. 241 ss., 307 ss., 351, 356 *n.* 1, 366, 370 s., 403 s.

S. Irénée.

Adversus Hæreses.

II, 22, 5. 289, 305
III, 3, 1-3. 307, 310, 315 ss., 321, 404 ss.
3, 4. 288 s., 295 s., 404 ss.
4, 3. 327 *n.*
14, 2. 119 s., 225 s.
18, 4. 29
IV, 26, 2. 408

Épître à Victor, citée par Eusèbe H. E., V, 24, 14. 16. 288 s. *n.*, 301, 318 s., 376

Tertullien.

De Præscript., 30. 329 ss.
32. 296, 328 ss.
De Baptismo, 11. 71 s.
17. 194 s. *n.*

Eusèbe.

Histoire ecclésiastique.

III, 4, 3. 271 s.
24, 5. 309 *n.* 3
33. 337 *n.* 2
37. 276 s. *n.*
IV, 5 s. 353 ss.
11, 7. 312 s.
23. 366 s., 377
26. 373 s.
V, 1. 380 s.
5, 9. 310 s.
6, 5. 309 s. *n.* 3
12. 311, 333 *n.* 1, 360 s.
23, 2. 379 s.
24. 377, 379
25. 377 s.
VI, 2, 2. 348
9-11. 361 ss.

Voir aussi Papias, Hégésippe et l'épître d'Irénée à Victor.

Démonstration évangélique.

III, 5. 311, 336 *n.* 1

Vidit Rector Universitatis,
Ad. HEBBELYNCK.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01017 3021